

**O Reconhecimento de si no cyborg:
Uma análise cinematográfica das implicações sociais
do surgimento do pós-humano**

Fátima Gomes Casanova

Dissertação em Ciências da Comunicação

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em
Ciências da Comunicação, realizada sob a orientação científica de Prof. Dr^a Maria Lucília Marcos

Setembro 2011

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Ciências da Comunicação, realizada sob a orientação científica de Prof. Dr^a Maria Lucília Marcos.

“FEMALE TEAM MEMBER
But you haven't answered my question. If a robot could
genuinely love a person, what responsibility does that
person hold toward that mecha in return?
It's a moral question, isn't it?

HOBBY
The oldest one of all. But in the beginning, didn't God
create Adam to love him?”

A.I.: Artificial Intelligence, 2001

Agradecimentos

Foi no seminário de Cibercultura, do Prof. Dr. Jorge Martins Rosa, que tomei interesse pela temática do pós-humano. O trabalho que desenvolvi para aquele seminário centrou-se no surgimento do *cyborg*, uma abordagem que começou a desenhar-se em mim como ideal para dissertação final de mestrado. Senti que, no contexto do mestrado em Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias, não podia ser mais adequado discutir as implicações sociais da génese do *cyborg*.

Quando, no seminário de Alteridades, da Prof. Dr^a Maria Lucília Marcos, discutimos a questão do reconhecimento, considerei que podia ser um bom enquadramento para a dissertação final. Apresentei um trabalho sobre o reconhecimento de si no *cyborg* e a Prof. Dr^a Maria Lucília Marcos acreditou no seu potencial para a dissertação final de mestrado.

Assim, os meus primeiros agradecimentos destinam-se aos professores Maria Lucília Marcos e Jorge Martins Rosa, cujos seminários foram basilares para esta dissertação. Para a Prof. Dr^a Maria Lucília Marcos dirijo um agradecimento especial, já que, como orientadora, guiou-me paciente e atentamente durante a investigação desta temática.

Agradeço, também, aos meus pais, Elce e Luís Casanova Fernandes, pelo seu apoio incondicional, tanto neste projecto como em tudo, assim como a minha irmã, Cláudia Casanova.

Ao Tiago Almeida, que seguiu cada página desta dissertação, aconselhando-me com a sua imensa cultura cinéfila e que nunca me deixou duvidar das minhas capacidades. Agradeço ainda à minha prima Natália Gomes e à minha amiga Raquel Nunes, pela sua inestimável amizade.

Resumo

Dissertação

O Reconhecimento de si no *cyborg*: Uma análise cinematográfica das implicações sociais do surgimento do pós-humano

Autor: Fátima Gomes Casanova

Palavras-chave: pós-humano, cyborg, modernidade

Carlos Lineu, biólogo e médico sueco, considerava que a única característica que distingue o humano do animal é a capacidade de o homem se reconhecer como homem.

No contexto actual, em que se assiste à emergência de um novo homem, o *cyborg*, importa regressar à questão pensada por Lineu, para compreender se este novo homem pode ser entendido como tal.

Hans Moravec, investigador dos nossos tempos, acredita que o *cyborg* será capaz de atingir o nível de raciocínio e conceptualização do homem. Assim, podemos entender o *cyborg* como semelhante do homem? Se o *cyborg* surge como uma máquina, um objecto desenvolvido para agir segundo ordens programadas, não estará longe da ideia que concebemos de homem? Ideia que, exacerbada pela tradição iluminista, centra o homem na autonomia da razão e na liberdade da vontade. Será o homem capaz de reconhecer o *cyborg* como seu semelhante?

Esta é a questão que se encontra na base desta dissertação. Pretende-se discutir as diferenças antropológicas e sociológicas que separam o homem do *cyborg*, de modo a concluir que grau de semelhança podemos, apesar delas, considerar. Serão objectos de análise filmes que se debruçam sobre a problemática, como *Blade Runner*, de Ridley Scott; *I, Robot*, de Alex Proyas; *Robocop*, de Paul Verhoeven; *A.I., Inteligência Artificial*, de Steven Spielberg; *Surrogates*, de Jonathan Mostow; *Exterminador Implacável*, de James Cameron; *Astro Boy*, de David Bowers, inspirado na manga de Osamu Tesuka; *Ghost in a shell*, de Mamoru Oshii.

Abstract

Dissertation

Recognition of self in the *cyborg*: A film analysis of the social implications of the rise of the post-human

Author: Fátima Gomes Casanova

Keywords: post-human, cyborg, modernity

Carlos Lineu, Swedish physician and biologist, thought that the only characteristic that distinguishes the human from the animal is the ability to recognize himself as a man.

In the actual context we are witnessing the emergence of a new man, the *cyborg*, and it's important to go back to the question brought by Lineu to understand whether this new man can be understood as such.

Hans Moravec, a researcher of our time, believes that the cyborg will be able to reach the level of thinking and conceptualization of man. So, can we recognize the *cyborg* similar to the man? If the *cyborg* is a machine, an object developed to act by scheduled orders, isn't that far from the conceived idea of man? An idea exacerbated by the enlightenment tradition which centers man in the autonomy of reason and freedom of will. Will man be capable of recognizing the *cyborg* as one of his kind?

This is the question that lies at the basis of this dissertation. It is intended to discuss the anthropological and sociological differences that separate the man from the *cyborg* in order to understand what degree of similarities we may, however, consider. As an object of analysis, it will be used movies like *Blade Runner*, directed by Ridley Scott; *I, Robot*, by Alex Proyas; *Robocop*, by Paul Verhoeven, *A.I.: Artificial Intelligence*, by Steven Spielberg; *Surrogates*, by Jonathan Mostow; *The Terminator*, by James Cameron; *Astro Boy*, by David Bowers, inspired in the manga of Osamu Tesuka; and *Ghost in a shell*, by Mamoru Oshii.

Índice

Introdução	1
Capítulo I: O Reconhecimento como faculdade humana	3
Capítulo II: O Reconhecimento como necessidade-desejo	5
Capítulo III: O conceito de <i>cyborg</i>	20
III. 1. A evolução do <i>cyborg</i>	25
Capítulo IV: O Reconhecimento de si no cinema	31
IV. 1. <i>Blade Runner</i>	32
IV. 2. <i>I, Robot</i>	35
IV. 3. <i>Astro Boy</i>	39
IV. 4. <i>A.I.: Artificial Intelligence</i>	41
IV. 5. <i>Surrogates</i>	45
IV. 6. <i>Ghost in a shell</i>	47
IV. 7. <i>The Terminator</i>	49
IV. 8. <i>Robocop</i>	55
Conclusão	59
Bibliografia	62
Anexos: Extractos de guiões de filmes em análise	65

Introdução

A presente dissertação pretende desenvolver uma questão intrínseca à modernidade e à cultura contemporânea, relativa à emergência de um novo homem, o pós-humano, o homem que incorpora a máquina como extensão de si. Pretende-se questionar como o *cyborg*, uma simbiose entre o homem e a máquina, pode ser compreendido como homem, caso se realize a sua criação e integração na sociedade. Tomando como ponto de partida a importância filosófico-sociológica do conceito de reconhecimento, pretende-se compreender se o *cyborg*, enquanto organismo artificialmente criado, é capaz de se reconhecer e de ser reconhecido, pela sociedade, como homem.

Assim, importa compreender o conceito de reconhecimento, entendido como uma necessidade-desejo para a liberdade do homem, no pensamento de Hegel. Este filósofo considera a importância do reconhecimento para a liberdade e propõe três níveis para o reconhecimento: a família, a sociedade civil e o Estado. Já Paul Ricoeur compreende o reconhecimento como um percurso de três níveis: reconhecer, reconhecer-se e ser reconhecido.

Estes autores compreendem o reconhecimento como uma faculdade humana, tal como Carlos Lineu, médico e naturalista sueco, que considerava que a única diferença entre o homem e o animal é a capacidade do primeiro para se reconhecer. Deste modo, torna-se necessário compreender o conceito de *cyborg*, de forma a entender se pode ser comparado ao homem. De facto, se o *cyborg* é criado como uma máquina, programado a responder de certa forma a determinados estímulos, não será como um animal, que se rege por rotinas biológicas? Mas se, por outro lado, o *cyborg* conseguir imitar o raciocínio humano, não se distancia largamente do comportamento por instinto do animal, e se aproxima do comportamento livre do homem?

Segundo Hans Moravec, investigador do século XXI, que actua na área da

cibernética, daqui a 40 anos os *cyborgs* poderão atingir o nível de conceptualização e raciocínio do homem. Hans Moravec defende que os *cyborgs* poderão evoluir e adquirir consciência. Alan Turing, investigador do século XX, acreditava que o computador poderia atingir o estatuto humano, se fosse programado tendo como modelo o cérebro de uma criança, para posteriormente ser educado e conduzido ao cérebro de um adulto.

O cinema, como forma de arte intimamente ligada à vida, reflecte as preocupações desta temática. Na sétima arte, o *cyborg* surge muitas vezes como escravo do homem, algo que se justifica por ser sua criação. Em muitos filmes, o *cyborg* evolui e quer ser reconhecido enquanto homem, mas o ser humano teme-o. De forma a dar exemplos da problemática do reconhecimento do *cyborg*, serão analisados títulos como *Blade Runner* de Ridley Scott, inspirado pela mais prestigiada novela de ficção científica; *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, de Philip K. Dick; *I, Robot*, de Alex Proyas; *Robocop*, de Paul Verhoeven; *A.I.: Artificial Intelligence*, de Steven Spielberg; *Surrogates*, de Jonathan Mostow; *The Terminator*, de James Cameron; *Astro Boy*, de David Bowers, inspirado na manga de Osamu Tesuka; *Ghost in a shell*, de Mamoru Oshii, baseado na manga de Masamune Shirow. Será analisada a perspectiva de cada filme quanto à possibilidade de o *cyborg* ser reconhecido como homem, assim como o medo que o homem sente em relação a este ser que ele próprio criou.

Pretende concluir-se, assim, de que forma pode o *cyborg* ser entendido na sociedade moderna, à luz do pensamento filosófico sobre o reconhecimento e as histórias de ficção sobre uma hipotética futura sociedade de *cyborgs* e humanos.

Capítulo I:

Reconhecimento como faculdade humana

Segundo o médico, zoólogo e naturalista sueco Carlos Lineu, do século XVIII, o reconhecimento é uma faculdade inerente ao homem, que o distingue do animal. Como refere Giorgio Agamben em *L'Ouvert, De L'Homme et De L'Animal*, Lineu tinha “um fraquinho por macacos” (p. 30). Tendo ocasião de os observar algum tempo durante uma temporada na Holanda, como conta Agamben, Lineu, no regresso ao seu país, Suécia, criou um pequeno zoo com macacos de várias espécies, para melhor os analisar. Assim, Lineu percebeu, como afirma Agamben, “quão árduo é identificar, do ponto de vista das ciências da natureza, a diferença específica entre os macacos antropomorfos e o homem” (p. 30). Entrando assim em cisão com a Igreja, que não concebia que o humano descendesse do macaco, Lineu reconhecia, contudo, que “o homem é o animal que o Criador achou digno de honrar com uma mente tão maravilhosa e quis adoptar como seu preferido, reservando-lhe uma existência mais nobre; Deus por fim enviou à terra o seu único filho para salvá-lo” (p. 31). Mas, acrescentava, enquanto “naturalista”, não encontrava mais nada que distinguisse o homem do macaco senão “o facto destes últimos terem um espaço vazio entre os caninos e os outros dentes” (p. 31).

Em termos orgânicos, Lineu não encontra nenhuma diferença entre o homem e o macaco, acabando por determinar que se diferenciam pela capacidade do homem se reconhecer a si mesmo, de saber quem é, olhando para o espelho. “O homem não tem nenhuma identidade específica, se não a de poder reconhecer-se. Mas definir o humano, não através de uma *nota characteristic*, mas através do conhecimento de si, significa que é homem aquele que se reconheça como tal, que o homem é o animal que deve reconhecer-se como humano para sê-lo” (p. 33). Para o médico sueco, “a natureza lançou o homem “nu sobre a terra nua”, incapaz de conhecer, falar, caminhar, alimentar-se se nada lhe for ensinado (...) Ele devém si mesmo apenas se se eleva acima do homem” (p. 33).

De facto, enquanto o animal sabe o que deve fazer por instinto, desde que nasce, o homem tem de ser ensinado, no seio familiar e em conformidade com a sua cultura, país e tempo, tornando-se homem à medida que apreende os estímulos exteriores, aprende a relacionar-se e a agir em conformidade com o meio em que se insere. O homem é um ser de reconhecimento, que se constrói à medida do que vai aprendendo e percebendo. O animal tem em si tudo o que precisa para viver, ou sobreviver, sob a forma de instinto, e reage aos estímulos exteriores com respostas “programadas” por esse instinto. Já o homem é livre, e age segundo a sua consciência.

Assim, Lineu formula um imperativo que destina ao homem: “Conhece-te a ti mesmo”. Segundo Lineu, é assim que o homem se distancia do macaco, do animal. É apenas assim que o homem se pode afirmar diferente do animal, sabendo quem é, quando se vê ao espelho. O homem é o animal capaz de se reconhecer enquanto homem.

Capítulo II:

O reconhecimento como necessidade-desejo

O reconhecimento é um conceito interdisciplinar das Ciências Sociais e Humanas e um fenómeno que se provou basilar ao longo das constantes mutações da sociedade. De facto, segundo Caillé, “seria possível e mesmo legítimo dizer que todas as lutas de classe, as lutas sócio-económicas de ontem foram sempre, em última instância, lutas pelo reconhecimento” (Caillé)¹.

De facto, “um ser humano vale por ser humano, mas só o é se for reconhecido como tal pelos outros seres humanos. A sua humanidade consiste mais na sua qualidade ética que na sua realidade biológica. A dignidade subjectiva é intersubjectiva. É por isso que ser reconhecido é uma vital necessidade-desejo de todo o ser humano. Na sua expressão mais intensa, é o desejo do desejo do outro” (Marcos e Monteiro, 2008: 11).

Assim, o homem só se torna “verdadeiramente humano” quando é olhado e tratado pelos outros como tal. Tomemos como exemplo o caso de Natasha, a criança encontrada a latir e a caminhar como os cães, num apartamento na Sibéria, em 2009 (*Agence France Presse*, 2009). Abandonada pelo pai e pelos avós, que viviam no mesmo apartamento em Tchita, Natasha cresceu com os cães e os gatos da família, passando a adoptar o comportamento dos animais. “Quando foi encontrada, saltou para cima dos polícias, como um cão, tentando comunicar com a linguagem dos animais, contou a polícia local”. Na ausência de reconhecimento por parte da família, a criança aproximou-se do outro grupo que vivia naquela casa: os animais, adoptando o seu comportamento, de modo a fazer parte do seu grupo. De facto, o ser humano necessita do estímulo dos seus semelhantes para dar seguimento ao seu desenvolvimento. “A necessidade de sinais de reconhecimento” é uma

¹ Caillé, Alain, *La quête de reconnaissance – nouveau phénomène social total*. Paris: Éditions La Découverte, 303, in Marcos, Maria Lucília, Monteiro, A. Reis, *Reconhecimento: Do Desejo ao Direito*, Lisboa, 2008, Edições Colibri, pg. 9

necessidade psicológica tão fundamental que “o desenvolvimento da nossa personalidade pode analisar-se em termos de gestão de sinais de reconhecimento” positivos ou negativos, incondicionais ou condicionais, e “é melhor receber sinais de reconhecimento negativos do que não receber nenhuns” (Nunge & Mortera)².

É como resposta à ausência de reconhecimento que surgem os chamados comportamentos de risco, como afirma David Le Breton: “longe de ter como motivação a destruição de si próprio, esses comportamentos são procuras identitárias. Mais do que tentativas de suicídio, convém mais falar de tentativas de viver. São apelos à vida e raramente uma vontade de morrer. (...) Estas condutas [ordálias] são um jogo contra a morte para dar sentido e valor à sua vida, uma busca desesperada de reconhecimento que passa pela prova e pela sobrevivência (...) por não se sentir reconhecido por aqueles que estão mais próximos de si” (Le Breton)³. Assim, a ausência de reconhecimento por parte do outro isola o indivíduo e leva a tomar atitudes como os comportamentos de risco, para chamar a atenção do outro, para ser visto e reconhecido. O indivíduo não existe isolado, sem estímulos. “Nenhuma experiência é mais central do que essa relação com o outro pela qual um e outro se constituem como sujeitos (...) Não há produção do Eu sem amor do outro; nem amor do outro sem solidariedade” (Touraine)⁴. Afinal, o reconhecimento é a porta de entrada do indivíduo para a sociedade, é o que lhe permite fazer-se ouvir, agir em sociedade. Sem o reconhecimento, o indivíduo fica do lado de fora, invisível: a sua subjectividade é negada.

A partir do estudo *Hegel's Ethics of Recognition*, de Robert Williams, encontramos na filosofia de Hegel a importância do reconhecimento para a liberdade. Hegel escreveu

² Nunge, Olivier & Mortera, Simonne, *Satisfaire son besoin de reconnaissance – S'accepter et être accepté*, 1998, Saint-Julien-en-Genevois: Éditions Jouvence, in Marcos, Maria Lucília, Monteiro, A. Reis, *Reconhecimento, Do Desejo ao Direito*, Lisboa, 2008, Edições Colibri, pg. 11

³ Le Breton, David, *L'épreuve comme reconnaissance: ordalies et jeunes générations*, 2007, in Marcos, Maria Lucília, Monteiro, A. Reis, *Reconhecimento, Do Desejo ao Direito*, Paris, 2008, Edições Colibri, pg. 11

⁴ Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Paris: Fayard, 1992, in Marcos, Maria Lucília, Monteiro, A. Reis, *Reconhecimento, Desejo ao Direito*, Lisboa, 2008, Edições Colibri, pg. 63

que “os seres humanos são todos racionais; a fórmula da sua racionalidade é que o ser humano, como tal, é livre. A liberdade é a natureza humana; pertence à essência da humanidade” (Williams, 1997: 355, 356). No entanto, o filósofo explica que “cada um é para si próprio e para o outro um imediato ser auto-existente que, ao mesmo tempo, é tal só através desta mediação”. Ou seja, o ser humano procura o reconhecimento da sua própria liberdade, no outro. Assim, para Hegel, o reconhecimento é um desejo de liberdade. Robert Williams comenta que “cada um tem de servir de mediador para o outro, ao mesmo tempo que recebe, por sua vez, a mediação – isto é, o reconhecimento – do outro” (p. 59). Para Williams, esta necessidade recíproca é “o silogismo do reconhecimento”.

O “outro” em Hegel representa-se em dois níveis de reconhecimento, segundo explica R. Williams. Na família, “é o nível interpessoal”, e na sociedade civil e estado, como um “outro universal” (p. 199). Assim, para Hegel, existiam três principais níveis de reconhecimento: a família, a sociedade civil e o Estado. Para Hegel, a família é o primeiro nível de reconhecimento, como dito acima, a “nível interpessoal”.

A sociedade civil surge como o segundo nível de reconhecimento. Para Hegel, “um ser humano conta como tal porque é um ser humano, e não porque é judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc” (p. 230). Assim, a sociedade civil constitui uma “relação de necessidade”, segundo Hegel. “Tenho de submeter-me e conformar-me, porque não posso satisfazer as minhas necessidades sem a ajuda dos outros. Assim existo na dependência dos outros. Esta é a esfera da dependência e da necessidade” (p. 233).

O Estado é o terceiro nível de reconhecimento, como entidade que envolve a sociedade civil e que existe para superar a “desintegração” da última (p. 199). Segundo Hegel, “o estado é uma forma complexa de reconhecimento recíproco que estende o sentido da comunidade de pertença, participação e auto-identidade partilhada, tão importante na família, ao corpo social mais amplo, transformando um agregado externo numa comunidade vital, num organismo vivo” (p. 263).

No estudo *The Struggle For Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Axel Honneth desenvolve a Ética de Hegel sobre o reconhecimento. Honneth explica que, nos primeiros escritos de Hegel sobre este conceito, desenvolvidos em Jena, o filósofo considerava que seria a “luta dos indivíduos pelo reconhecimento da sua identidade intersubjectiva que se transforma numa forma de vida social, desde a sua origem à tensão moral, transcendendo o nível de progresso social institucionalizado, e conduzindo gradualmente – através de estágios de conflito – ao estado de liberdade” (Honneth, 1995: p. 5). Honneth concorda, assim, com R. Williams que a ideia de reconhecimento de Hegel seria uma ética da liberdade. Hegel contrapõe-se à teoria de Hobbes de luta social, segundo o qual o comportamento social e individual se caracteriza por imperativos de poder, em que o homem é um animal que busca a autopreservação, lutando pelo seu poder, em menosprezo do outro. Para Hegel, a esfera social é um espaço de conflitos pelo reconhecimento intersubjectivo, e não de luta pelo poder. De facto, como refere Honneth, “para Hobbes – que pensa os seres humanos como seres mecânicos, autómatos egoístas – o que distingue os seres humanos é a sua capacidade de pensar apenas neles próprios e no seu bem-estar” (p. 9). É “precisamente” esta “instrumentalização” do poder segundo o modelo de Hobbes, que Hegel critica (p. 10).

De acordo com Honneth, no ensaio *The Scientific Way of Treating Natural Law* (1802), Hegel revela influência do seu contemporâneo Hölderlin, no que se refere à “filosofia da unificação [*Vereinigungsphilosophie*]” (p. 12) , contesta os pressupostos individualistas da teoria moral de Kant e recorre a Platão e Aristóteles como referências para explicar o seu conceito de Estado “ideal”. Para Hegel, um Estado “ideal” seria aquele que permite a intercomunicação dos indivíduos, para que possam reconhecer-se na sua identidade ou subjectividade. Neste ensaio, Hegel cita Aristóteles: “a nação [*Volk*] surge por natureza antes do indivíduo. O indivíduo isolado não é auto-suficiente, deve estar envolvido numa nação em unidade, como as partes de um todo” (p. 14). Hegel entende que “cada teoria filosófica de sociedade deve surgir não de actos isolados de sujeitos mas do enquadramento de laços éticos, dentro dos quais os sujeitos podem mover-se”. Hegel continua esclarecendo “a singularidade de uma sociedade assim deve ser vista por uma

analogia a um organismo, como uma ‘unidade viva’ de uma ‘liberdade universal e individual’ (p. 13). Compreende também que os costumes de uma sociedade devem servir para integrar os indivíduos universal e individualmente, e que as convicções pessoais de indivíduos isolados não devem servir como pretexto para o seu isolamento. Afinal, não se é livre no isolamento. Segundo Hegel, os indivíduos só são verdadeiramente livres quando são reconhecidos como seres livres. Tomando um passo em frente em relação a Aristóteles e Platão, como afirma Honneth, Hegel inclui na organização institucional da vida ética uma esfera a que denomina “sistema de propriedade e lei”, que compreende a ideia de que os indivíduos estão envolvidos num sistema de trocas de interesses e actividades. Mais tarde denominada como “sociedade civil”, como aponta Honneth, Hegel considerava que esta troca estaria baseada numa “negativa”, mas ainda assim constitutiva, “zona” de um “todo ético”, já que afinal se constrói na base de um “mercado de actividades e interesses individuais” (p. 13), tornando o indivíduo um meio para atingir um fim.

A principal dificuldade com que Hegel se depara em relação ao seu novo pressuposto social, é o facto de que a filosofia moderna de sociedade estava assente na teoria de contrato social de Hobbes, que postula que os indivíduos são egoístas e procuram apenas a sua autopreservação. Hegel precisa, assim, de ferramentas categóricas capazes de sustentar “o desenvolvimento da organização de uma sociedade cuja coesão ética estaria assente numa forma de solidariedade baseada no reconhecimento da liberdade individual dos cidadãos” (p. 14). Durante o tempo que passou em Jena, Hegel procurou uma solução para este problema. Desenvolveu diversas propostas, que tinham em comum o mesmo pressuposto social: o reconhecimento da liberdade individual.

De facto, no ensaio sobre o qual Honneth discorre, Hegel ainda não teria encontrado a solução para esta problemática, mas já teria delineado os seus contornos. O filósofo desejava, com esta nova proposta, substituir a teoria de Hobbes da natureza egoísta do homem. Apoiando-se em Aristóteles, Hegel acredita que existe no homem uma “tendência inata” para a comunidade (p. 14). De acordo com Honneth, Hegel acredita que existe uma “tendência *quasi* natural para a socialização humana” (p. 15), e o que precisa de

desenvolver não é a “gênese dos mecanismos da formação da comunidade em geral, mas a reorganização e expansão de formas embrionárias de uma comunidade para relações de interacção social mais estreita” (idem). Hegel recorre mais uma vez a Aristóteles, para explicar que esta transição deve basear-se num “processo teleológico em que cada substância original atinge gradualmente o seu desenvolvimento completo” (idem). Hegel explica que este é um processo de “sucessivas negações”, em que a sociedade se liberta gradualmente do que resta da sua “unilateralidade” (idem). Será a “existência da diferença” que irá permitir à vida ética avançar do seu estágio inicial e, “numa série de rectificações e desequilíbrios, alcança ultimamente a unidade do universal e do particular”. Assim, Hegel compreende que a história da humanidade deve ser entendida como uma sequência de conflitos em que a “moral”, inata na vida ética (como algo “pressuposto” mas não “revelado” (p. 15), é generalizada gradualmente. Hegel fala de uma “gênese da vida ética”, como a “emergente supressão do negativo e do subjectivo”.

No entanto, de acordo com Honneth, Hegel não esclarece como devem ser estes pressupostos da vida ética, ou quais os contornos do processo de sucessivas negações através do qual os mesmos pressupostos podem evoluir em direcção a uma “validade universal” (idem). Para o filósofo, a dificuldade em descrever estes processos deve-se ao facto de que podem emergir tanto do estreitamento dos laços da comunidade, como do incremento da liberdade individual. Afinal, segundo Hegel a “gênese da vida ética” na história do mundo compreende uma interpenetração da socialização e da individualização, que resulta no reconhecimento intersubjectivo da particularidade dos indivíduos” (p. 16).

Hegel apenas encontra uma forma de explicar este complexo processo a partir da interpretação da teoria de reconhecimento de Fichte, filósofo contemporâneo que também deu ao modelo Hobbesiano um novo significado. Segundo o ensaio *The Foundations of Natural Law*, de Fichte, o reconhecimento é um “efeito recíproco” entre indivíduos interligados por relações “legais”: “ambos necessitam que o outro aja de forma livre e que limite a sua esfera de acção em benefício do outro, numa consciência comum que torna as relações válidas e legais” (p. 16). Ou seja, em oposição ao egoísmo do contrato social de

Hobbes, Fichte propõe um contrato assente no respeito da liberdade do outro. Para Fichte, a liberdade individual é possível num contexto em que o outro a reconhece e baseia o seu comportamento nesse reconhecimento.

A partir do pensamento de Fichte, Hegel compreende que o seu modelo pode ser aplicado a várias formas de comunicação recíproca entre os indivíduos. “Ele [Hegel] compreende agora que as relações éticas são formas representativas de intersubjectividade prática na qual o reconhecimento garante o acordo mútuo e necessário entre objectos opostos” (p. 16). Para Hegel, as relações de mútuo reconhecimento têm sempre a mesma estrutura: “um sujeito é reconhecido por outro sujeito pelas suas capacidades de qualidades”, que por sua vez é reconhecido pelo outro pela sua “distintiva identidade” e particularidade. Assim, da mesma forma que o sujeito é livre a partir do reconhecimento da sua liberdade pelo outro, também é à medida que o outro reconhece as suas qualidades e capacidades que estas são confirmadas no reconhecimento de si próprio. Este é um processo contínuo, pois “os sujeitos estão sempre a aprender algo sobre a sua identidade particular” (p. 17). Assim compreendemos por que é que o reconhecimento é, como foi dito acima, uma interpenetração entre a socialização e a individualização, pois o reconhecimento individual parte do reconhecimento do outro.

A partir do pensamento de Hegel, podemos considerar o reconhecimento como um processo gradual entre o sujeito e o outro, que leva ao reconhecimento mútuo de que fala Paul Ricoeur, filósofo do século XX, em *Parcours de la Reconnaissance*, um estudo de três partes como os níveis que Ricoeur considera constituírem o processo do reconhecimento: “o reconhecimento como identificação”, “o reconhecimento de si mesmo” e “o reconhecimento mútuo”.

Ricoeur inicia por analisar o vocábulo “reconhecimento”, que surge pela primeira vez no contexto filosófico em Kant. Ricoeur recorre ao dicionário da língua francesa para expor o significado desta palavra. Segundo o *Le Robert*, “reconhecimento” significa “apreender (um objecto) pelo espírito, pelo pensamento, associando imagens, percepções;

distinguir, identificar, conhecer pela memória o julgamento ou a acção” (p. 47). No contexto filosófico, Ricoeur explica que o reconhecimento é entendido como uma “relação de identificação entre um objecto e outro” (p. 48). De facto, o verbo associado à acção do reconhecimento, “reconhecer”, é um verbo transitivo, que implica movimento. Lembrando a definição de *Le Robert*, Ricoeur salienta que o dicionário indica como significados de “reconhecimento” os verbos “identificar” e “distinguir”. O filósofo concorda então que “um objecto, ou outra coisa, convida-nos a associar “distinguir” e “identificar” (p. 49). “A definição de *Le Robert* deixa prudentemente lado a lado dois termos: distinguir, identificar. O contexto filosófico dá-lhe razão: identificar e distinguir constituem um par indissociável. Para identificar é preciso distinguir, e é a distinguir que identificamos” (p. 50). Ricoeur explica, ainda, que “este requisito não se limita, apenas, a uma teoria do reconhecimento no plano teórico; aplica-se, do mesmo modo, a todas as formas do reconhecimento ao ser reconhecido: é a ser distinguido e identificado que a pessoa humilhada aspira” (p. 50). Assim, Ricoeur entende que este processo de distinção e identificação para o reconhecimento é aplicado tanto “nas pessoas relativamente a elas próprias, ou a outras, ou em relações mútuas” (p. 50). “Uma distinção, uma identificação “em verdade” pressupõe sempre (...) para que esteja de acordo com o bem e o justo, operações de identificação e distinção” (p. 50).

No que se refere ao reconhecimento de si, Ricoeur entende que “o caminho é longo para o homem que, “agindo e sofrendo”, alcança o reconhecimento do que é em verdade, um homem “capaz” de certas habilidades” (p. 119). O reconhecimento requer, em certas etapas, da ajuda do outro, pois “o reconhecimento mútuo, plenamente recíproco, torna cada uma das partes um ser reconhecido” (idem).

Ricoeur parte do pensamento da Antiguidade Grega para a questão do reconhecimento de si, influenciado pela teoria de Bernard Williams, designada *Reconhecimento da responsabilidade*, no segundo capítulo de *Shame and Necessity*. Segundo Williams, há “certas semelhanças desconhecidas” entre o pensamento moderno e o pensamento da Antiguidade Grega, no que se refere à nossa interpretação das nossas

acções e das acções dos outros. A imagem do próprio nos tempos modernos é semelhante à imagem que os nossos antepassados gregos tinham de si próprios. Na Antiguidade Grega, os sujeitos seriam admirados, respeitados ou julgados de acordo com as suas motivações e acções. Tratava-se, assim, de um “reconhecimento da responsabilidade”, no sentido em que cada um seria responsabilizado e reconhecido consoante as suas acções. Deste modo, o processo de decisão comporta uma considerável preponderância na acção, pois seria a conclusão deste que conduziria à acção, e, assim, à responsabilidade. De facto, nas obras do poeta grego Homero, as personagens são consideradas “centros de decisão”, no sentido em que a sua resolução é responsável pela condução da história. Do mesmo modo, o sujeito torna-se indissociável da acção (p. 124).

Segundo Ricoeur, o pensamento moderno deu um passo em frente em relação ao pensamento da Antiguidade Grega ao considerar “a consciência reflexiva de si mesmo implicada no reconhecimento” (p. 149), e atribuindo uma designação, a “*ipséité*” (ipseidade), equivalente ao “*self*” e “*selfhood*” em inglês. Apesar de possuírem um pronome reflexivo para o próprio, *hautô/heauto*, não seria entendido como no contexto do “*self*” da modernidade, em que o “eu” toma consciência de si próprio de modo reflexivo. Na Antiguidade Grega, os sujeitos reconheciam ter realizado tal acto: “a grande diferença entre os Antigos e nós, é que nós elevámos ao estado reflexivo a junção entre a atestação e o reconhecimento, considerando-a verdadeira” (p. 153). De facto, enquanto a atestação se refere sobretudo, em termos lexicais, ao “testemunho”, podendo ser compreendido em vários contextos, desde a conversação à História, ao tribunal, à esfera religiosa, o reconhecimento de si tem como base um campo semântico que se relaciona com o “reconhecimento-identificação” (p. 154). É na simbiose com a atestação que o reconhecimento de si ganha força, representando-se na forma de verbo modal como: “eu posso”. Segundo Ricoeur, existem quatro formas de derivação do verbo modal “eu posso”: “eu posso dizer”, “eu posso fazer”, “eu posso narrar e narrar sobre mim”, e “a imputabilidade”.

A reflexão do verbo modal “eu posso” para “eu posso dizer” demonstra a

importância da palavra no reconhecimento de si. De facto, “falar é fazer coisas com as palavras”, como afirmou o filósofo Austin, citado por Ricoeur. A afirmação de um acto através da palavra confere ao sujeito enunciativo a responsabilidade desse acto. Do mesmo modo que as personagens de Homero falavam dos seus actos, assumindo a sua responsabilidade.

No que se refere à reflexão “eu posso fazer”, esta deriva do que o sujeito reconhece que é capaz de fazer. Esta reflexão também entra no campo da “pragmática do discurso” (p. 162), como afirma Ricoeur, pois o sujeito é capaz de se designar como aquele que faz ou que fez.

Na derivação “eu posso narrar e narrar sobre mim”, Ricoeur entende que um sujeito que se reconhece em si é capaz de se inscrever como “identidade narrativa” (p. 163), e contar algo em que se designa como protagonista. É um sujeito que é capaz de se projectar num discurso, oral ou escrito, a sua “ipseidade”, ou “*self*”. É um sujeito que, por exemplo, como leitor, é capaz de “declarar que se reconhece numa personagem de uma certa intriga” (p. 165), identificando-se e distinguindo-se, simultaneamente. A identidade narrativa surge, assim, como uma forma de aproximar o sujeito da sua “ipseidade”.

O vocábulo “imputabilidade” significa, segundo o *Priberam*, dicionário online da língua portuguesa, “qualidade do que é imputável”, sendo imputável “aquele que é susceptível de se imputar”. O verbo imputar significa: “atribuir a alguém a responsabilidade de qualquer acto; conceder, atribuir; qualificar de delito ou falta; classificar, qualificar”. No contexto do reconhecimento, “aquele que é susceptível de se imputar” será, assim, aquele que é capaz de assumir a responsabilidade dos seus actos, ou seja, reconhecer-se como o autor de tais actos. É um sujeito que é capaz de “imputar a si próprio” (p. 171) os seus actos. Este conceito acrescenta “o poder de assumir as consequências dos seus actos, em particular aqueles que levam a ferimentos, ou danos, em que um outro é vítima” (idem). De acordo com Ricoeur, o dicionário *Le Robert* cita um texto do *Dictionnaire de Trévoux* a propósito do vocábulo imputabilidade: “Imputar uma acção a alguém, é atribuir-se-lhe

como seu verdadeiro autor, colocá-la à sua responsabilidade e torná-lo responsável” (p. 173). Em termos jurídicos, “a imputação pressupõe um conjunto de obrigações delimitadas negativamente pela enumeração precisa das infracções à lei escrita, à qual corresponde a obrigação do direito civil de reparar o dano cometido e submeter-se à pena. É considerado imputável o sujeito colocado na obrigação de reparar os danos e assumir a pena” (p. 172). Nesta derivação do verbo modal “eu posso” no reconhecimento, a imputabilidade torna-se importante na medida em que “uma responsabilidade ilimitada levaria à indiferença, destruindo o carácter de “meu” da minha acção” (p. 177). É a capacidade de me assumir como responsável de um acto que me permite afirmar como autor do mesmo.

Ricoeur cita Kant, em *Crítica da Razão Pura*, para iniciar a sua abordagem sobre o reconhecimento mútuo: “Todas as substâncias, que podem ser concebidas como simultâneas no espaço, estão inseridas numa acção recíproca universal”. De facto, no contexto do reconhecimento, o sujeito reconhece e reconhece-se na consciência da sua “ipseidade”, mas precisa do outro para ser identificado e distinguido. Do mesmo modo que Ricoeur afirma que o reconhecimento se baseia em relações de identificação, o reconhecimento mútuo baseia-se na identificação e distinção do outro no seu “self”. Se, em Hegel, o reconhecimento intersubjectivo dos indivíduos é a base de uma “comunidade ideal”, para Ricoeur o reconhecimento mútuo assume-se como o último nível do reconhecimento, aquele em que este se completa, depois de se definir no próprio, depois de se reconhecer em si, é reconhecido pelos outros, e também os reconhece – é uma relação de reciprocidade.

Ricoeur parte dos pressupostos sociais de Hobbes e Hegel para iniciar a sua abordagem sobre o reconhecimento mútuo. Se, para Thomas Hobbes, o comportamento social se baseia em imperativos de poder, em que o homem é um animal que procura a sua subsistência, lutando pelo seu poder, para Hegel, a socialização é uma forma de integração dos indivíduos, que se reconhecem intersubjectivamente. Para Ricoeur, ambos estes pressupostos são formas de luta pelo reconhecimento. Como alternativa ao conceito de luta no reconhecimento, Ricoeur fala sobre “estados de paz”, ou seja, o filósofo considera que

este processo pode ser pacífico. “A alternativa à ideia de luta no processo do reconhecimento mútuo é procurar nas experiências pacíficas de reconhecimento mútuo, que repousam sobre mediações simbólicas, tanto na ordem jurídica como nas trocas de mercado; o carácter excepcional destas experiências, longe de as desqualificar, sublinhando a sua gravidade, e assim demonstrar a força da irradiação e da irrigação no seio das transacções marcadas num cenário de luta” (p. 342).

Ricoeur explica que existem dois obstáculos à sua tese de “estados de paz”, nomeadamente, o conceito grego de “*agapè*”, “no sentido bíblico e pós-bíblico”, um dos termos gregos para “amor”, que neste sentido significa, segundo *Encyclopédie de L’Agora*, “acolher com amizade, tratar com amizade, contentar-se, estar satisfeito por, amar, estimar”. “*Agapè*” tem por base a ideia de amor desinteressado, “puro” (p. 342). Para Ricoeur, o conceito de “*agapè*” refuta a ideia de que o reconhecimento mútuo se baseia numa necessidade comum.

De facto, existem outros termos gregos associados ao amor, nomeadamente “*philia*”, ou “*eros*”. Mas “*philia*” significa reciprocidade, e “*eros*” refere-se ao desejo, pelo que apenas “*agapè*” corresponde à ideia de amor “puro”. Apenas “*agapè*” simboliza a ideia de um amor que não se baseia num interesse.

Ricoeur recorre a *L’Amour et la Justice comme compétences* de Luc Boltanski para explicar a sua tese, e cita-o: “a teoria do *agapè* coloca um problema central, que é o seu estatuto. Trata-se de uma construção que permite descrever as acções conquistadas pelas pessoas na realidade, um ideal parcialmente realizável, uma utopia ou uma mentira?” (p. 345) Boltanski questiona, assim, o carácter utópico de um amor desinteressado, se é possível ou se será uma ilusão. É uma questão séria, segundo Ricoeur, já que o “*agapè*” não é considerado algo hipócrita ou ilusório. É na dialética entre o amor e a justiça que é provada a credibilidade do “*agapè*”, pois o “*agapè*” deve ser ausente do conceito de justiça: este é baseado no desinteresse. Apenas no contexto de um amor “puro” se pode falar em “*agapè*”. Ricoeur explica que “o *agapè* não tem outro desejo, senão aquele de dar; é a

expressão da sua generosidade. Surge no seio de um mundo acostumado a uma sociedade que se baseia na troca, onde o espírito de justiça se exprime, como no resto do seu reino, pela regra da equivalência” (p. 349).

Ricoeur recorre ao *Essai sur le don*, de Marcel Mauss, para discutir o carácter recíproco do dom ou não dom. Mauss dá o exemplo de sociedades arcaicas como os Maoris da Nova Zelândia, em que a sociedade não se baseava só na obrigação de dar, nem só de receber, mas em retribuir. Ricoeur cita Mauss: “existe um carácter voluntário, aparentemente livre e gratuito, que é no entanto interessado nestas prestações” (p. 350). Mauss questiona: “que força existe naquilo que damos que nos leva a dar em troca?” (p. 351). Naquela sociedade, existe uma “força” que leva as coisas dadas a “circular”, como se fosse algo inato ao conceito de “dar”. Segundo Mauss, na tradição maori, a palavra “*hau*” designa a força que obriga a dar em troca. Sobre a teoria de Mauss, Ricoeur lembra Claude Lévi-Strauss, que em “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”, escreveu que “O *hau* não é a razão última da troca. É a forma consciente sobre a qual os homens de uma determinada sociedade (...) apreenderam uma sociedade inconsciente sobre a qual a razão é outra” (p. 351). Para Lévi-Strauss, aquela sociedade apreendeu, inconscientemente, na relação com os outros, a “obrigação” de dar em troca, tornando-a a base da comunidade maori.

Claude Lefort, citado por Luc Bolanski, de acordo com Ricoeur, falou de uma “intenção imanente às condutas” (p. 352). Escreveu Lefort que “a ideia de que dar deve ser recíproco supõe que o outro é um outro eu que deve agir como eu; e este gesto em troca confirma a verdade do meu próprio gesto, ou a minha subjectividade (...), os homens confirmam uns nos outros que não são coisas” (idem).

Ricoeur evoca Mark Rogin Anspach em “À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité” para explicar a importância de uma lógica da reciprocidade. Escreve Anspach que “uma relação de reciprocidade não saberia reduzir-se a uma troca entre dois indivíduos. Um terceiro transcendente emerge por vezes, mesmo se este terceiro não é nada mais que a relação em si que se impõe como parte inteira” (p. 353). Anspach

demonstra que a reciprocidade não é uma relação linear, apenas assente na troca entre dois sujeitos. Na verdade, segundo explica Ricoeur, esta teoria sobre a reciprocidade tem o mérito de envolver “um jogo de um território vasto que envolve a vingança, o dar, o mercado, três categorias que envolvem as “figuras elementares da reciprocidade”, como indica o título” (idem). Esta teoria tem ainda o mérito de demonstrar que a reciprocidade é um ciclo que pode ser virtuoso ou vicioso – vicioso quando se torna em vingança, e virtuoso quando se baseia na vontade de dar. Quando o ciclo é virtuoso, estamos perante uma “reciprocidade positiva” (p. 354).

De acordo com Paul Ricoeur, “o carácter vicioso do ciclo da vingança ressent-se no plano dos actores, sem que no entanto estes possam formular a regra: “Matar quem matou”. É isso que faz do vingador um assassino, transformando-o num agente anónimo de um sistema perpétuo de oscilações” (idem).

Por outro lado, no que se refere ao “ciclo virtuoso” do dom, encontramos um paradoxo quando Ricoeur questiona: “em que sentido é que o destinatário é obrigado a dar?” (p. 355). De facto, o filósofo discute se não se retira do acto de dar a sua generosidade, se o outro é obrigado a dar de volta. Se é uma acção que espera, consciente ou inconscientemente, uma contra-acção, de que modo é que pode ser considerada um acto de generosidade? Deste modo, dar também pode ser tornado um ciclo vicioso.

Para Anspach, existe uma diferença importante entre o ciclo da vingança e de dar: “o ciclo da vingança ressent-se na experiência, o do dom só existe na teoria ou nas sociedades arcaicas” (idem), já que a sociedade maori tinha assente o funcionamento do dom num terceiro, o “*hau*”, o “espírito de dar”.

Assim, como podemos considerar o “ciclo virtuoso” do dom uma forma de reconhecimento mútuo, se a “obrigação” de dar retira o carácter de generosidade e espontaneidade entre duas pessoas? Ou, por outro lado, como podemos falar em reconhecimento se um sujeito dá sem esperar nada em troca, e o outro não sente

necessidade de retribuir, anulando assim uma relação de reciprocidade? Ricoeur conclui que “a experiência do dom, com o seu carácter simbólico, indirecto, raro, excepcional, é inseparável de uma carga de conflitos potenciais associados à tensão criada entre generosidade e obrigação; estas são aporias suscitadas por uma análise ideal ou típica do dom, que a experiência de dar está associada à luta pelo reconhecimento” (p. 378). Afinal, a luta pelo reconhecimento pode ser “interminável” (idem). “Pelo menos as experiências de reconhecimento efectivo na troca de dons, principalmente na sua fase inicial, conferem à luta pelo reconhecimento a certeza que a motivação que a distingue do apetite de poder, e coloca-a ao abrigo da fascinação pela violência, que não é nem ilusória, nem vã” (idem).

Capítulo III:

O conceito de *cyborg*

“A cibernética – e essa é a sua razão de existir – pretende investigar livremente no domínio do espírito. Quer definir a inteligência e medi-la. Tentará explicar o funcionamento do cérebro e construir máquinas pensadoras. Ajudará o biólogo e o médico, e também o engenheiro. A pedagogia, a sociologia, as ciências económicas, o direito e a filosofia passarão a ser suas tributárias. E pode-se dizer que não há nenhum sector da actividade humana que possa ficar à sua margem”. (Lafontaine, 2004: p. 24)

De facto, a cibernética apresenta-se como um ambicioso projecto para o futuro da humanidade – a possibilidade de criar, artificialmente, respostas para necessidades do homem, um homem novo, em relação com a máquina. A medicina beneficia desta ciência quando aplica um *pacemaker* no lugar do coração de um doente com problemas cardiovasculares. Com este mecanismo, o homem viverá mais do que o seu frágil coração lhe permitiria, e torna-se, assim, um homem-máquina – um *cyborg*. O homem com *pacemaker* torna-se dependente e uno com a máquina, assim como o míope que não se separa dos seus óculos – estas máquinas tornam-se parte da sua identidade, apesar de serem objectos externos ao seu ser.

Da mesma forma, quando a cibernética se propõe criar máquinas com raciocínio semelhante ao cérebro humano, sabemos que estas de certo modo nos irão superar, pois estão programadas para não errar. O computador é uma dessas máquinas, com a qual o homem deixou criar uma dependência e uma ligação que o completa. Tornou-se, assim, uma extensão do homem, como um braço sem o qual não se sobrevive. É através desta máquina que o homem se torna um *avatar* na Internet, nas redes sociais, que medeia a sua relação com os outros. É, hoje, um objecto imprescindível e inscrito na vida quotidiana.

Importa recuar à génese da cibernética para compreender melhor este fenómeno. De facto, esta nasceu como um projecto político, “um produto da Segunda Guerra Mundial”, nas palavras de Céline Lafontaine (idem). Foram Nobert Wiener e Vannevar Bush que, ao

trabalhar num dispositivo capaz de prever os movimentos do inimigo, para as tropas norte-americanas, deram forma ao conceito de *cyborg*. O seu trabalho, o dispositivo AA Predictor, nascia do projecto de “novo humanismo” que representava a cibernética, um plano de redefinição do ser humano – como um segundo Renascimento, segundo Céline Lafontaine. A cibernética trazia a promessa de “transformar radicalmente a figura do sujeito humano, transformando a sua relação com a máquina” (idem). No entanto, o que este dispositivo vem trazer é um verdadeiro anti-humanismo. Afinal, através do AA Predictor, o inimigo torna-se num conjunto de movimentos, perdendo o seu estatuto como homem. Da mesma maneira, “não subsiste nenhuma fronteira entre o piloto e a máquina, são os dois constitutivos de um único e mesmo sistema” (idem). Assim, o corpo do soldado que manipula a máquina AA Predictor, torna-se uma arma, desumaniza-se. Assistimos, deste modo, a uma anulação do homem em favor da máquina, que se torna o sujeito principal.

É em 1960, com Manfred E. Clynes e Nathan Kline, que o conceito de *cyborg* ganha uma definição concreta. Segundo as palavras destes investigadores, no artigo “Cyborgs and Space”, não é o ambiente que se deve adaptar ao homem, mas sim o homem aos novos ambientes. De facto, a origem do termo remete-nos exactamente para essa ideia, já que *cyborg* resulta da junção de *cybernetic* e *organism*, ou seja, um organismo modificado por influência exterior, criado artificialmente. Tal como para Norbert Wiener, para Clynes e Kline o *cyborg* simboliza a chegada de novo humanismo, uma forma de aumentar e adaptar as capacidades do organismo humano. Os investigadores acreditavam que o homem seria, apesar de ter uma máquina incorporada no seu corpo, autónomo. No entanto, o que assistimos verdadeiramente é a uma dependência destes organismos, como os mais simples exemplos do *pacemaker* ou dos óculos nos demonstram.

Norbert Wiener acreditava que “o progresso consiste essencialmente na melhoria do controlo do processamento da informação”. Assim, a criação de organismos como *cyborgs* possibilitaria esse controlo, organizando a sociedade e reduzindo a sua tendência entrópica. Mas e em relação ao homem? Poderá uma máquina ser comparada a um ser pensante e autónomo? Wiener postula que sim. O que nos torna humanos é a capacidade de retroacção, que segundo Céline Lafontaine, “distingue-se do simples reflexo condicionado por reconhecer ao indivíduo a possibilidade de modificar a relação estímulo-resposta em função

dos dados apreendidos e os fins almejados” (Lafontaine, 2004: p. 44). Acreditando que as máquinas, a quem se refere como “máquinas inteligentes”, são capazes desta faculdade, Wiener posiciona-as a par do ser humano, no topo da hierarquia cibernética.

Seguindo à teoria postulada por Wiener, Hans Moravec acreditava que o ser humano é essencialmente informação num corpo, levando-nos ao conceito de *embodiment* (informação incorporada), que pode ser transportada desse corpo (*disembodiment*), num cenário hipotético em que seria possível *descarregar* (*download*) a consciência humana para um computador (Hayles: 1999, p. 13).

Segundo Katherine Hayles, o cenário de Moravec seria o “sucessor lógico” do teste de Turing, desenhado para demonstrar que o computador seria capaz de imitar o pensamento, outrora uma capacidade dada como exclusivamente humana. Já Moravec queria mostrar que o computador poderia ser um repositório da consciência humana – e assim as máquinas tornar-se-iam seres humanos. “Tu és o *cyborg*, e o *cyborg* és tu” (idem).

No entanto, não podemos esquecer que a questão de Turing era mais complexa que um teste sobre as capacidades cognitivas do computador. Um dos principais objectivos do teste seria perceber se conseguimos distinguir o pensamento de um homem ou de uma mulher na imitação do computador. Ou seja, Turing queria provar que não podemos assumir que o computador é semelhante ao homem por conseguir imitar o pensamento, já que, por condicionantes de género, este é bastante complexo. Se não conseguimos perceber se o computador está a representar um homem ou uma mulher, é porque este não consegue desenvolver as particularidades que o complexo sistema cognitivo representa, ou seja, não pode ser equiparado a um ser humano.

Por outro lado, Alan Turing não deixava de lado a ideia de que o computador poderia atingir o estatuto de humano, se fosse programado tendo como modelo o cérebro de uma criança, para posteriormente educá-la e conduzi-la ao cérebro de um adulto. Será possível para um *cyborg* a mesma evolução que a do homem? Poderá assim ser considerado um ser humano?

Para Moravec, esta questão prende-se com a possibilidade de dar ao *cyborg* consciência humana. Katherine Hayles perguntava-se como poderá este investigador acreditar que a mente pode ser separada do corpo, sem sofrer alterações. De facto, Moravec não é o único a acreditar nesta possibilidade, uma vez que já na série de ficção científica dos anos 60, *Star Trek*, era possível o corpo ser transformado em informação para se desmaterializar e materializar-se noutra local. E se a concepção desta ideia nos torna mais máquinas, também torna as máquinas mais humanas, como se estivéssemos em plena fusão (“Tu és o *cyborg*, e o *cyborg* és tu”).

Assumindo que somos informação, e que a mente não sofre qualquer alteração ao ser separada do corpo (*disembodiment*), podemos abordar outra questão interessante proposta por Moravec. O investigador evoca René Descartes, lembrando a sua teoria de que o mundo podia ser uma ilusão criada por um demónio, com a capacidade de controlar o que vemos e sentimos. De facto, hoje em dia, é possível criar realidades alternativas, como as dos videojogos, que simulam situações reais e provocam emoções fortes. E se o nosso sistema nervoso responde aos estímulos do jogo como se fosse algo real, talvez seja possível um dia viver de simulações, recuperando o cenário clássico do homem mantido num tanque, enquanto a sua vida se desenvolve virtualmente. Deste modo, mesmo que o seu corpo fosse completamente destruído, mesmo que fosse afectado por uma doença, o homem poderia continuar a viver, dentro de uma realidade alternativa. A ser possível, seria a maior descoberta que a cibernética poderia dar à vida humana, a possibilidade de eternidade.

Retomando a questão da possibilidade de *descarregar* o cérebro humano para uma máquina, para o investigador norte-americano Ray Kurzweil, em *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, de 2005, é apenas uma questão de tempo. Segundo Turing, os computadores não podem ser equiparados ao ser humano porque não atingem a sua complexidade a nível cognitivo. Kurzweil afirma que, de facto, até aos dias de hoje, os computadores não adquiriram pensamento crítico, devolvendo apenas respostas já programadas. No entanto, o investigador acredita que, com o desenvolvimento que se espera da inteligência artificial, provavelmente nos próximos 25 anos será possível para um computador adquirir a complexidade de pensamento do ser humano, permitindo-lhe fazer

juízos de valor. O investigador acrescenta que esta será a “maior transformação a que este século assistirá”. “Turing sugere que é só uma questão de complexidade (...), por isso as máquinas “super-críticas” serão muito diferentes das que hoje em dia existem” (Kurzweil, 2005: KurzweilAI.net⁵).

Kurzweil aborda ainda uma questão premente: desejará a sociedade máquinas inteligentes? O investigador acredita que sim. “O caminho para a super-inteligência promete lucros económicos gigantescos. A indústria dos computadores investe grandes somas de dinheiro na próxima geração de *hardware* e *software*, e vai continuar a fazê-lo enquanto for uma área competitiva e existirem lucros associados. As pessoas querem computadores melhores e *software* mais inteligente, e querem que os computadores as ajudem a produzir. Querem medicamentos melhores; apoio para quem tem empregos aborrecidos ou perigosos; diversão – não se avista o fim para a lista dos benefícios do consumidor. Também existe uma forte pressão militar para o desenvolvimento de inteligência artificial” (idem).

⁵ Excerto de *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, de Ray Kurzweil, publicado no site do autor, KurzweilAI.net

III. 1: A evolução do *cyborg*

“Apesar da inesperada explosão de computadores para o *mainstream*, todo o esforço na robótica não cumpriu as expectativas dos anos 50. Naqueles dias, peritos fascinados com a capacidade de cálculo dos computadores pensavam que se o *software* certo fosse criado, os computadores poderiam tornar-se cérebros artificiais de *robots* sofisticados e autónomos. Acreditavam que, dentro de uma década ou duas, esses *robots* iriam limpar-nos o chão, tratar-nos da relva, e, no geral, eliminar o trabalho das nossas vidas. Obviamente, isso não aconteceu. É verdade que os *robots* industriais transformaram a manufactura de automóveis, entre outros produtos. Mas o tipo de autonomia e mobilidade que se esperava não foi alcançado. Na demanda de tais robots, inúmeros investigadores desanimaram e várias companhias foram à falência” (Moravec, 1999: p. 124).

De facto, segundo Moravec, as expectativas dos anos 50 não foram cumpridas, pela dificuldade em criar um computador baseado no cérebro humano. Só a partir dessa conquista seria possível desenvolver um *robot* à imagem do homem. No entanto, o investigador acredita que, em 2040, será atingido o grande objectivo da robótica e cumprido o imaginário da ficção científica: uma máquina capaz de controlar os seus movimentos e com as capacidades intelectuais de um ser humano.

Moravec não fala de *cyborgs*, mas de *robots*. É importante salientar que o *robot* é compreendido como uma máquina que cumpre funções e acções programadas. O *cyborg* é a evolução do *robot* para um organismo cibernético, ou seja, uma simbiose entre o homem e a máquina (o *robot*). Por isso Moravec fala de *robots*, pois é necessário o desenvolvimento de *robots* para a criação de *cyborgs*. O termo “*robot*”, idealizado pelo checo Karel Capek, significa em checo “trabalhador independente”. O conceito foi criado para designar humanos que eram criados em tonéis, como clones. Na peça de Capek, R.U.R., Rossum’s Universal Robots, os *robots* são criados praticamente como nós, têm almas, e tornam-se, a longo prazo, melhores que os seres humanos (Benford, Gregory e Malatre, Elisabeth: 2008, pp. 101-126).

Moravec acreditava no desenvolvimento dos *robots* devido à crescente evolução da indústria dos computadores. “Nas décadas de 1970 e 1980, os computadores manipulados por investigadores de robótica eram capazes de executar um milhão de instruções por segundo” (idem). Com efeito, a capacidade e rapidez de resposta dos computadores não tem parado de aumentar, mas ainda não conseguiram atingir a capacidade de reconhecimento e associação do cérebro humano. Apesar da sua velocidade de cálculo ser milhões ou bilhões mais rápida que a do cérebro, segundo Moravec, os computadores ainda não são capazes de evoluir a partir da experiência, como o homem evoluiu desde a Pré-História.

Segundo o investigador, as ciências da biologia molecular e da neurociência estão a estudar os mecanismos físicos que actuam no sistema nervoso, tendo já conseguido aplicar a capacidade de reconhecer linguagem, enviar ordens aos braços e pernas, cheirar e degustar. Assim, tendo atingido um sistema nervoso básico, podem ser comparados aos insectos, segundo Moravec. Agora, os cientistas procuram trabalhar as capacidades de percepção e abstracção dos *robots*. Tendo em conta que a retina humana é capaz de processar 10 milhões de informações por segundo, um típico PC teria de ser um milhão de vezes mais rápido para atingir a *performance* do cérebro humano, segundo este investigador.

Para Moravec, o projecto de criar um computador semelhante ao cérebro humano é possível, na medida em que a indústria tem desenvolvido a olhos vistos. De facto, o tamanho e o preço dos computadores têm descido desde 1990, mas aumentado em capacidade de execução em mil instruções por segundo, a cada computador. A este ritmo, afirma Moravec, chegarão 30 a 40 anos para fechar o hiato entre a capacidade de processamento do computador e o cérebro humano.

Segundo o investigador, o desenvolvimento de “máquinas inteligentes” será faseado: serão precisas três gerações de *robots* básicos até alcançar uma máquina semelhante ao ser humano. A primeira geração de *robots* possíveis terá a capacidade de executar 5 mil instruções por segundo, como os lagartos. Esta geração será capaz de desenvolver as tarefas mais básicas, como limpeza, procura e entrega de produtos, fazer

inventários, abrir portas, proteger casas, entre outros. A segunda geração de *robots* conseguirá processar cem mil instruções por segundo, como os ratos. Será programada a partir de premissas de certo e errado, como por exemplo: “fazer trabalhos rápido e manter as baterias carregadas está certo; bater e partir coisas é errado” (Moravec, 1999: p. 129). A terceira geração terá a capacidade de um macaco, cerca de cinco milhões de instruções por segundo, e será capaz de desenvolver através de simulações de comportamento, cultura e factores psicológicos. Será capaz de ter sentimentos, crenças, preferências, e consciência. Um robot de terceira geração será capaz de responder à pergunta “porque é que há velas sobre a mesa?” com “porque o meu dono gosta de velas e eu gosto de agradá-lo” (idem). A quarta geração de *robots* resultará do desenvolvimento e aprendizagem da terceira geração, e irá imitar o cérebro humano. Será capaz de fazer diagnósticos médicos, configurar computadores, entre outras tarefas mais complexas.

Moravec não tem dúvidas que os *robots*, com capacidades intelectuais, acabarão por nos ultrapassar, acabando por permitir que passemos a vida sem trabalhar, dedicados à arte e à plena fruição da vida.

A concepção do *robot* por Moravec admite-o livre e autónomo. Para Moravec, a certeza da criação de *robots* não será um problema no futuro, mas uma forma de nos libertarmos do trabalho e da obrigação. No entanto, Moravec não tem uma visão escravizante do *robot*. Apesar de discorrer sobre a possibilidade da última geração de *robots* ser capaz de tomar a seu cargo o equilíbrio da economia mundial, trabalhando pelos seres humanos, os *robots* não são servos do homem. Afinal, se têm autonomia para desenvolver actividades intelectuais complexas, estes *robots* irão desenvolver consciência, e, em última instância, podem ser livres.

Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline partilhavam a teoria de Moravec de que os *robots* seriam uma invenção muito útil ao homem, especialmente se a humanidade avançar para a exploração do espaço. “Se o homem, no espaço, além de ter de guiar o seu veículo, tiver de estar sempre a verificar as coisas e a fazer ajustamentos apenas para se manter vivo, torna-se um escravo da máquina. O objectivo do *robot*, assim como os seus sistemas homeostáticos, é organizar um sistema no qual problemas de *robots* são tratados automática

e inconscientemente, deixando o homem livre para explorar, criar, pensar e sentir”, afirmam os investigadores (Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline: 1960, p. 27).

De facto, a génese da Inteligência Artificial assenta não no desafio de desenvolver criaturas semelhantes ao homem, mas criaturas capazes de ter os seus próprios raciocínios. Apesar de parecer um desejo egoísta, o de criar seres que nos sirvam, que executem por nós as nossas tarefas, a Inteligência Artificial dá, afinal, a possibilidade a estes seres de serem autónomos, uma vez que o objectivo é levá-los ao nível da mente humana, cujo raciocínio é circunstancial, não programado.

Segundo Hubert L. Dreyfus e Stuart E. Dreyfus, no início dos anos 1950, alguns investigadores chegaram à conclusão que os computadores eram mais que formas de cálculo. Surgiram então duas facções, uma das quais via os computadores como uma forma de representar o mundo, e a outra, uma maneira de simular a interacção dos neurónios. Uma olhava para os computadores como uma forma de compreender a inteligência, e outra, como um modelo para imitar a mente humana.

De facto, ambas as facções compreenderam que tanto os computadores como a mente humana funcionavam da mesma forma: manipulando símbolos. Newell e Simon consideraram, assim, que a razão funcionava à semelhança das operações de cálculo do computador, embora a mente humana evocasse imagens e outras formas de abstracção, e o computador funcionasse a partir de números. Como afirmava Hobbes, “quando o homem pensa, não faz mais do que avaliar a soma de várias parcelas”. Afinal, a razão parte da avaliação de vários factores, que Newell e Simon equiparavam às parcelas de uma operação de cálculo. Para estes investigadores, os conceitos da mente humana são símbolos como os números em que se baseia a lógica de um computador. Assim evoluiu a Inteligência Artificial, como um desejo de imitar a mente humana e tornar a lógica do *robot* autónoma.

Se os *robots* – ou, como organismos cibernéticos, *cyborgs* – atingirem o nível de complexidade da mente humana, serão estes seres capazes de se reconhecer, de se olhar no espelho e dizer “Eu sou aquele”? Serão capazes desse nível de abstracção? Serão capazes de se saberem e desenvolverem enquanto “novos homens”, tomando conhecimento de si? Segundo Moravec, os *robots* conseguirão atingir a consciência humana, serão capazes de

ter sentimentos, crenças e preferências. E a partir do momento em que a Inteligência Artificial for capaz de desenvolver um *robot* capaz de responder circunstancialmente a um estímulo, este será livre, dono dos seus pensamentos, autor das suas respostas. Terá, também, consciência de si?

Se recuarmos na filosofia até ao estoicismo, verificamos que a importância da consciência de si é transversal a estes pensadores. Marco Aurélio defendia, como Sócrates, a máxima “conhece-te a ti mesmo”. Em *Os Pensamentos de Marco Aurélio*, o estóico descreve as qualidades e defeitos que recebeu de herança dos seus pais e das pessoas que o influenciaram, como Sócrates, fazendo um auto-retrato de si. É a partir desta “desmontagem” de qualidades e defeitos que Marco Aurélio se conhece, e lhe permite fundamentar uma máxima que defende transversalmente ao longo dos seus “Pensamentos”: “concentra-te em ti mesmo” (*Les Stoiciens II*, 1962: p. 1194). Para Marco Aurélio, em vida o homem deve ignorar o corpo, os prazeres e a futilidade, e concentrar-se em si, cuidar de si (*epimeleia heautou*), pois só assim pode ser livre. “Sê livre, vê as coisas virilmente, como homem, como cidadão, um animal mortal. Junta sempre à tua disposição e ao teu olhar estes dois princípios: as coisas não tocam a alma, elas ficam de fora, imóveis, e os problemas não vêm senão da opinião interior. Assim, todas as coisas que tu vês, mudam, deixarão de existir em breve; pensa também em todos os que tu próprio viste mudar. “O mundo é a mudança, a vida é opinião” (p. 1160). Afinal, é a consciência do eu, do reconhecimento em si e da capacidade do cuidado de si que nos distingue enquanto homens. Assim, se uma máquina (*robot* ou *cyborg*) tiver consciência para se reconhecer, para ser e se cuidar enquanto eu, em vez de servir os propósitos egoístas do homem, que pretende que este se torne no seu escravo enquanto se dedica aos prazeres da vida, poderá tornar-se, de facto, um homem, extrapolando a partir da teoria estóica.

Do mesmo modo, se a existência do *robot*, ou *cyborg*, se resumir ao desempenho de tarefas programadas, por ordem do homem, não estará a agir como o animal, que vive de instintos? Apesar de o animal não viver segundo as determinações do homem, também vive de um comportamento biologicamente programado, o qual, no fundo, é o que é realizado no

cyborg: uma série de ordens programadas para reagir a certos estímulos. Se o *robot*, ou o *cyborg*, não atingir a capacidade de responder livremente aos estímulos exteriores, para além do que foi programado, não passa, afinal, nesse sentido preciso, de uma cópia de um animal, distanciando-se em muito do homem.

Capítulo IV:

O reconhecimento de si no cinema

O cinema tem abordado a problemática do reconhecimento de si no *cyborg*, especialmente nas correntes contemporâneas. Muitas vezes, a 7ª arte recorre a obras de ficção científica anteriores ao período pós-moderno, como, por exemplo, *Frankenstein*, de Mary Shelley, de 1818, adaptado pela primeira vez ao cinema em 1910, por Thomas Edison. *Frankenstein* é, de acordo com Jorge Martins Rosa em *Before and After Cyber*, “considerada a primeira novela de ficção científica digna desse nome”. A novela contava a história de um professor de ciências naturais, que desenvolve uma criatura no seu laboratório. Foi com esta novela que o conceito de RUR (*Rosumovi Umělí Robotti*, ou Rossum’s Universal Robots), ou *robot*, do checo Karel Čapek “se internacionaliza”.

Mas é a partir da segunda metade do século XX, que a sétima arte começa a adaptar mais novelas de ficção científica, nomeadamente dos escritores norte-americanos Philip K. Dick e Isaac Asimov. Adaptados de novelas de ficção científica de Philip K. Dick, chegaram ao grande ecrã filmes como *Blade Runner* (1982), *Total Recall* (1990), ou *Minority Report* (2002). Inspirados em Isaac Asimov, podemos enunciar, por exemplo, *I, Robot* (2004), ou *Bicentennial Man* (1999).

Assim, para compreender de que forma o cinema tem abordado esta temática, podemos analisar filmes como *Blade Runner* de Ridley Scott, *I, Robot*, de Alex Proyas, *A.I.: Artificial Intelligence*, de Steven Spielberg, *The Terminator*, de James Cameron, *Surrogates*, de Jonathan Mostow, *Astro Boy*, de David Bowers, *Ghost in a shell*, de Mamoru Oshii. Estes filmes apresentam uma visão sócio-antropológica da problemática do *cyborg* ser considerado, ou não, humano.

IV. I: *Blade Runner*

Blade Runner, de 1982 (traduzido em português para *Blade Runner – Perigo Iminente*), de Ridley Scott, realizador britânico, conduz-nos a um futuro apocalíptico em que a Terra está demasiado degradada e poluída para a existência humana. Uma organização científica, a Tyrell Corporation, cria então andróides idênticos aos humanos, para iniciar um processo de colonização espacial e preparar os outros planetas para a vida humana. Estes andróides são mais fortes e mais ágeis que os humanos, estando por isso responsáveis pelas tarefas mais árduas e duras nos planetas extraterrestres.

A premissa é, de facto, semelhante à teoria de Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline, que acreditavam que os *cyborgs* seriam muito úteis na eventualidade de a humanidade avançar para o espaço. Para Clynes e Kline, ao *cyborg* deviam ser dadas as tarefas mais físicas, para permitir que o homem tivesse tempo para pensar e explorar aqueles novos mundos. Na perspectiva destes investigadores, o *cyborg* seria um escravo. É o que acontece em *Blade Runner*, até que um motim por parte dos andróides leva ao recrutamento de “Blade Runners”, forças especiais cujo objectivo é caçar e matar todos os andróides, chamados “replicants” (“réplicas”) da mais recente série de *cyborgs*, os Nexus-6, tão idênticos aos humanos que se confundem com estes. Entre os humanos e os Nexus-6 há apenas duas diferenças, que no entanto os distanciam grandemente: os andróides sofrem de envelhecimento precoce, vivendo apenas 4 anos, e a sua capacidade emocional é reduzida, não reagindo aos mais simples estímulos emocionais. Assim, os exames que os Blade Runners utilizam para verificar se se encontram diante de um Nexus-6 é observar como reage a retina dos seus olhos a histórias de situações com forte carga emocional. Os Nexus-6 demonstram-se normalmente alheios a situações que fariam um humano emocionar-se ou ficar enraivecido. É, assim, a capacidade emocional que lhes falta para serem considerados humanos.

No entanto, os Nexus-6 consideram-se humanos – tendo concretizado, assim, os dois primeiros níveis do reconhecimento, “reconhecer” e “reconhecer-se” –, e não

entendem porque não são reconhecidos como tal aos olhos dos humanos. Estes andróides, *replicants*, sabem que são máquinas, mas não acham que isso os torna diferentes dos humanos. Sentem-se revoltados por serem usados como objectos, sabem que têm uma linha de vida limitada, e procuram formas de prolongar o seu período de vida. São liderados por Roy (Rutger Hauer), que pretende chegar a Tyrell, o criador dos *replicants*, para que o mesmo prolongue o seu tempo de vida, e Roy termine a caça aos *replicants*.

Entretanto, o Blade Runner Deckard (Harrison Ford) está no encalço de Roy e os seus companheiros, que ameaçam um amigo do cientista Tyrell para chegar a este. Deckard tem ordens precisas para eliminar estes “*replicants*”. Durante a sua missão, conhece a assistente de Tyrell, Rachael, uma *replicant* que desconhece a sua condição. Rachael é apresentada a Deckard para que este Blade Runner saiba como os Nexus-6 são uma série de andróides avançada, que dificulta o trabalho destes caçadores. De facto, Rachael comporta-se como uma verdadeira humana, e apenas após uma série de testes Deckard percebe, assombrado, que é uma *replicant*. Esta descoberta provoca em Deckard uma série de questões, nomeadamente se não será um *replicant* também, algo que não chegamos a descobrir no filme.

A relação entre Deckard e Rachael é a história mais expressiva no filme no que toca à problemática do reconhecimento do *cyborg*. Confrontada com o facto de ser uma máquina, Rachael antevê o seu destino e foge do seu criador, Tyrell. Procura Deckard, hesitante, com medo que este não a ajude. Rachael sofre com a descoberta da verdade sobre a sua condição, colocando-se num limbo de reconhecimento: Rachael não aceita, numa primeira fase, que as suas memórias de infância sejam falsas, que sejam uma criação de Tyrell. Encontrando-se num limbo do reconhecimento, Rachael sofre por não ser humana e não se reconhece enquanto andróide. Deckard, que se apaixona por Rachael embora saiba que esta não é humana, e apesar da sua condição de “caçador de *replicants*”, ensina-lhe palavras de amor e envolve-se com ela. Se Rachael tem dificuldade em não se reconhecer enquanto *cyborg*, Deckard tem dificuldade em não a reconhecer como humana, já que esta parece em tudo idêntica a ele.

Blade Runner é um expressivo exemplo da problemática do reconhecimento. De facto, as personagens principais do filme sofrem todas por não terem completo o processo do reconhecimento. Rachael não se reconhece enquanto *cyborg*, e sofre por não ser humana; Deckard receia ser um *cyborg*, e questiona-se sobre a sua condição; Roy e os seus companheiros são *cyborgs*, reconhecem-se enquanto *cyborgs*, mas acham que devem ser reconhecidos enquanto humanos pela sua similaridade e lutam para serem reconhecidos pela sociedade. Não há, em nenhuma destas personagens, um processo completo de reconhecimento, que tenha passado pelos níveis de “reconhecer”, “reconhecer-se” e “ser reconhecido”.

De facto, de acordo com o autor da obra que inspirou o filme, Philip K. Dick, e citado no texto “O Terceiro Incluído”, de Jorge Martins Rosa, a ideia original de K. Dick seria “a de que alguém poderia ser um andróide e não o saber. Escrevi-o numa história há bastante tempo, em 1953; essa história [...] intitulava-se *Impostor* e tratava de um homem que [...] subitamente é detido pelo FBI, que lhe declara que não é Spence Olham e sim um andróide que foi enviado à Terra para substituir Spence Olham [...]. Bem, ele acredita que é Spence Olham [, mas] acabamos por descobrir que estava errado; é mesmo um andróide, possui no seu interior uma bomba e o detonador que deflagra a bomba é a sua afirmação “Meu Deus, eu sou um andróide” (K. Dick, in Lee e Sauter, p. 37).

IV. 2.: *I, Robot*

I, Robot (em Portugal, traduzido para *Eu, Robot*), de Alex Proyas, de 2004, conduz-nos até ao ano de 2035, em que, num futuro possível, os humanos vivem em harmonia com os robots, que existem como seus servos. *I, Robot*, baseia-se nas Leis da Robótica, do escritor e bioquímico norte-americano Isaac Asimov. Asimov postulava que os robots, a existirem, deveriam obedecer a três leis básicas: “1ª lei: Um robot não pode ferir um ser humano nem permitir que um ser humano sofra algum mal; 2ª lei: Um robot deve obedecer às ordens que lhe sejam dadas por seres humanos, excepto nos casos em que tais ordens contrariem a Primeira Lei; 3ª lei: Um robot deve proteger sua própria existência desde que tal protecção não entre em conflito com a Primeira e Segunda Leis” (*in* Wikipedia). Em apenas três simples leis, Asimov resumia a existência dos robots: servir a humanidade. Para este escritor, os robots teriam apenas um dever: o de proteger e nunca colocar em risco a vida de um ser humano, e também um único direito, o de proteger a sua própria existência, desde que não coloquem em risco a vida de um ser humano.

No futuro hipotético de *I, Robot*, os robots coexistem com os humanos na medida em que estão programados para respeitar estas leis. A sua criação é da responsabilidade da U.S. Robotics Corporation, mais concretamente do cientista Alfred Lanning (James Cromwell), que garante que cada robot que sai daquela empresa será um fiel servo da humanidade. De facto, no universo de *I, Robot*, é comum cada família ter o seu robot, para tratar das tarefas domésticas e assistir em casos de emergência. Assistimos, por exemplo, a uma cena em que um robot atravessa a cidade a toda a velocidade, para entregar à sua “dona” a bomba da asma, enquanto esta sofre de um ataque de falta de ar. Assim, este filme vai de encontro à teoria de Hans Moravec, que postulava que a existência dos robots nos iria deixar livres de tarefas “menores” como tratar da casa ou trabalhar, para levar uma existência mais leve e concentrada nas artes. É, pois, uma forma de entender o robot como um servo da humanidade.

Os robots são fabricados em série entre as paredes da U.S. Robotics Corporation.

Todos os dias, largas remessas de robots saem das fábricas e seguem para as grandes superfícies comerciais. Os robots são, de facto, entendidos como produtos para o homem. Como uma linha de montagem, todos os robots são iguais, programados com as Leis da Robótica e construídos com as mesmas características físicas. Nada os distingue, nada os diferencia entre si. São um produto para uma massa, e são em si também uma massa anónima, uniforme, padronizada. A opinião geral da humanidade sobre os robots é que estes são úteis e essenciais para a sua existência. Apenas uma pessoa discorda desta ideia, o agente da polícia Del Spooner (Will Smith). Del Spooner não concorda com a coexistência dos robots e dos seres humanos, desde que sofreu um acidente de viação. Del Spooner foi lançado, juntamente com outro carro, com uma criança de 12 anos, para um rio, por um camião. Um robot mergulhou para tentar salvar Del Spooner e a criança, impelido pelas leis pelas quais está programado, mas, ao perceber que apenas poderia salvar Del ou a criança, verificou que a criança teria menos hipóteses de sobreviver, e salvou o agente. Del resistiu quando o robot o tentou salvar, tentando obrigá-lo a salvar a criança e a deixá-lo para trás, mas o robot não obedeceu. A falta de emoções e moral no robot não lhe permitiu salvar a criança em vez do agente, fê-lo tendo em conta a análise comparativa dos seus sinais vitais. Del ficou traumatizado pelo comportamento do robot e deixou de apoiar a sua existência, considerando-a demasiado fria e calculadora. No entanto, Del perdeu o braço esquerdo e parte do tronco no acidente, e permitiu que a empresa de Alfred Lanning os substituísse por próteses robóticas. Del é, também, parte *cyborg*, e afinal foram os avanços da robótica que permitiram que não ficasse inválido.

Quando Alfred Lanning morre, caído do seu escritório no topo do edifício da U.S. Robotics, o agente Del Spooner é chamado a investigar o eventual suicídio ou assassinato do cientista. Spooner desconfia de assassinio, já que a idade avançada de Lanning não lhe permitiria quebrar a parede de vidro que separava o seu escritório do parapeito, para se lançar até ao primeiro andar da empresa. Entretanto, é dado como desaparecido um dos robots da empresa, que não estaria ainda pronto para ser comercializado. De facto, antes de serem levados para as superfícies comerciais, os robots seriam submetidos à avaliação da psicóloga Susan Calvin (Bridget Moynahan), que trabalhava para os tornar mais humanos,

para melhor se integrarem na sociedade. O trabalho de Susan seria adaptar o seu comportamento para não ser eminentemente mecânico.

Del procura então alcançar o robot fugido, desconfiando que estará envolvido no assassinato do cientista. De facto, este robot apresenta sinais de ser diferente dos outros. Não respeita as Leis da Robótica, fugindo de Del em vez de obedecer às suas ordens. Também não hesita em proteger a sua vida e colocar Del em risco, enquanto o agente está no seu encalço. Na verdade, o comportamento deste robot é livre, isento de qualquer tipo de programação. Inclusivamente o robot diz ter um nome, Sonny, e não compreende quando é decidido que, por ter um comportamento livre, deve ser eliminado. Sonny não compreende porque não aceitam a sua existência como um robot livre. Por ser diferente, não é considerado um robot. Não lhe é admitida ou reconhecida a possibilidade de ser diferente. Na sociedade de *I, Robot*, pensar e ser livre são privilégios dos humanos, e reconhecer a Sonny tais privilégios, significaria reconhecê-lo como semelhante a um ser humano. Nos três níveis do reconhecimento, fica incompleto o reconhecimento dos outros, já que Sonny completa os níveis de reconhecer e reconhecer-se enquanto um robot, mas como ser livre e ser pensante também.

No final, Del descobre que o “erro” de Sonny é da responsabilidade de VIKI (Virtual Interactive Kinetic Intelligence, ou Inteligência Cinética Interactiva Virtual), o robot que Lanning criara para controlar todos os robots e garantir que as Leis da Robótica são respeitadas. Afinal, a inteligência artificial de VIKI evoluiu, e acabou por fazer uma interpretação diferente das Leis da Robótica. Para VIKI, os humanos prejudicam-se a si próprios ao poluir o seu planeta e provocar guerras, pelo que o robot entendeu que, para proteger os humanos, os robots deveriam assumir a liderança da sociedade. Foi nesse sentido que levou Sonny a empurrar Lanning do seu escritório, e a levar os robots a lançar um motim contra os humanos. A inversão de papéis sociais levaria também a uma alteração no paradigma do reconhecimento, que, segundo Carlos Lineu, seria uma faculdade humana. Em *I, Robot*, os robots reconhecem-se como responsáveis pela sociedade, e desejam dominar o humano, reduzindo a sua liberdade.

Em *I, Robot*, é provada a teoria de Hans Moravec, que defendia que os robots seriam capazes de evoluir na sua inteligência artificial e alterar os paradigmas sociais. *I, Robot* retrata, também, o medo da sociedade do domínio das máquinas, uma questão subjacente ao imaginário comum e, por várias vezes, abordada na sétima arte. Na evolução das histórias de ficção científica, é comum o homem ter medo do robot (criado para ser mais inteligente que o homem, por não padecer das suas limitações orgânicas e de tempo de vida) o superasse e o dominasse. *I, Robot* espelha, assim, esse medo tão típico e tão comum na ficção científica.

IV. 3.: *Astro Boy*

Astro Boy, de David Bowers, de 2009, é um filme de animação baseado na manga do japonês Osamu Tesuka, de 1952. *Astro Boy* conta a história de Toby (Freddie Highmore), um menino que é morto acidentalmente numa experiência do pai, Dr. Tenma (Nicholas Cage), um cientista que trabalha em robótica. Desesperado com a morte do filho, Tenma cria um robot à sua imagem, e, através de um fio de cabelo do menino, consegue extrair as memórias de Toby e colocá-las no robot. Este filme concorda com a teoria de “*embodiment*”, que postula que todos somos informação num corpo, que pode sair do corpo e continuar a ser informação, “*desimbodiment*”, um conceito discutido pela investigadora Katherine Hayles, em *Toward Embodied Virtuality*.

Ao colocar no robot as memórias de Toby, o objectivo de Tenma seria que o robot fosse uma autêntica réplica do filho, em termos físicos e psicológicos e que substituísse, assim, o Toby “original”, para nunca mais se lembrar da sua morte. Tenma cria o “Toby-robot” a partir de uma fonte de energia poderosa a quem chamam “o núcleo”. Tenma teria prometido aquela fonte de energia ao Ministério da Defesa, que desejava criar poderosas forças militares a partir daquele “núcleo”. É o Ministério da Defesa que financia o gabinete de Tenma, que não existiria se não fosse pelo interesse do estado em desenvolver forças militares robots. Esta particularidade da história de “Astro Boy” lembra a própria origem da robótica, que iniciou por interesse militar, na Segunda Guerra Mundial, quando foi pedido aos investigadores Norbert Wiener e Vannevar Bush que criassem um dispositivo que permitisse prever o comportamento do inimigo, o AA Predictor. O AA Predictor seria implantado no soldado, que através daquele dispositivo poderia saber o próximo movimento do inimigo. Seria como uma prótese robótica, que tornaria o soldado, também, meio robot.

Quando Toby “renasce” no corpo do robot, Tenma está orgulhoso da sua criação, por ser uma cópia perfeita do seu filho. O seu colega cientista, Dr. Elefun, teme por Tenma, e partilha com este os seus medos: o “Toby-robot” não pode substituir o Toby “original”, e

Tenma ficará desiludido quando chegar a essa conclusão. Tenma ignora Elefun e decide deixar o trabalho para estar com Toby, sem nunca contar ao robot que, de facto, não é o seu filho.

Os receios de Elefun acabam por se concretizar, quando Tenma se confronta com as capacidades robóticas de Toby, e deixa de o reconhecer como filho. Toby não percebe quando o pai o rejeita e expulsa de sua casa, pois não sabe que é, de facto, um robot. Tendo sido implantadas as memórias do Toby “original” no “Toby-robot”, este comporta-se como se nunca tivesse morrido e como se fosse um menino normal. Até que descobre que é capaz de voar e que é indestrutível. Toby debate-se, então, com a ausência de reconhecimento por parte do pai, e por parte de si mesmo, pois tem dificuldade em reconhecer-se enquanto robot.

Este filme espelha, assim, a dificuldade do homem em reconhecer uma máquina como um ser humano, mesmo que seja em tudo igual a si, em termos físicos e psicológicos. O “Toby-robot” foi criado para ser uma réplica autêntica do “Toby-humano”, mas mesmo assim não conquistou o reconhecimento do pai.

Também a sociedade falhou em reconhecer o novo Toby como humano, tendo o Ministério da Defesa perseguido o robot para lhe retirar o que lhe deu a vida, o “núcleo”, e usá-lo para criar uma força militar. *Astro Boy* demonstra, assim, mais uma vez, a ganância do poder em relação ao robot, e a sua falta de escrúpulos em instrumentalizar o que seria uma criança.

IV. 5.: *A.I.: Artificial Intelligence*

A.I.: Artificial Intelligence (em Portugal, traduzido para *A.I., Inteligência Artificial*), é um filme do realizador norte-americano Steven Spielberg, de 2001, inspirado num projecto do cineasta norte-americano Stanley Kubrick. O realizador de *Laranja Mecânica* (1971) não pôde assumir a realização devido a problemas de saúde, e acabou por falecer antes da estreia do filme, em 1999, vítima de um ataque cardíaco.

A.I.: Artificial Intelligence conduz-nos a um futuro apocalíptico, em que o degelo nos pólos norte e sul submergiu as principais cidades e países do mundo. A humanidade vive agora com os recursos mínimos e a gravidez é proibida. Num mundo em que tudo é pouco, é preciso limitar a natalidade para que todos possam sobreviver. Esta premissa abre caminho à inteligência artificial. De facto, como explica o narrador do filme no início, “os robots não comem nem bebem, não consomem recursos para além dos necessários para o seu fabrico, e por isso tornaram-se um bem essencial, em termos económicos, na cadeia alimentar da sociedade”. Aquele era o tempo em que os robots faziam parte do quotidiano, desempenhando tarefas domésticas e vivendo como servos do homem. Aquele era o tempo em que a empresa líder na robótica, a Cybertronics, sequiosa de criar réplicas robóticas do homem, começou a trabalhar em “crianças-robot”, que substituíssem o papel dos filhos da vida das pessoas, que estavam proibidas de ter filhos. Seria, simultaneamente, um nicho de mercado altamente lucrativo e um avanço magistral para a ciência. Mas não se tratava apenas de criar uma “criança-robot”, como um robot para aspirar o pó, seria uma “criança-robot” em tudo igual a uma criança dita “normal” – uma réplica perfeita de um humano, de comportamento semelhante ao de uma criança humana e com a capacidade de amar os seus pais. Seria igual a uma criança humana, com a diferença de ser um robot.

Quando o Professor Hobby, presidente da Cybertronics, apresenta aos seus colegas cientistas a ideia de criar um “meca” (designação da Cybertronics para robots: diminutivo da palavra “mecânico”, por oposição a “orga”, de “orgânico”, os humanos) capaz de amar, uma faculdade que *a priori* não é possível programar por códigos informáticos, a

comunidade recebe a ideia com interesse, mas com apreensão. Na altura, começava a surgir uma certa animosidade contra os robots, por parte da população, que começou a perceber que estes ganhavam terreno no mundo, à medida que a humanidade se extinguiu pela impossibilidade de ter filhos. Uma cientista colega de Hobby pergunta, na apresentação da ideia: “Com toda a animosidade em relação aos *mecas*, penso que o problema não está em criar um *meca* que seja capaz de amar. A questão é: serão os humanos capazes de amar *mecas*?”. Hobby riposta: “O nosso *meca* será uma criança perfeita e imutável. Adorável, sempre saudável, sempre com a mesma idade. Com todos os casais sem filhos à espera em vão por uma licença de gravidez, o nosso *meca* irá não só abrir um novo mercado, como também preencher uma verdadeira necessidade humana”. Hobby não responde, assim, à pergunta da colega, que volta a questionar: “Se um robot pode genuinamente amar uma pessoa, que responsabilidade tem essa pessoa em relação a esse *meca*? É uma questão moral, não é?”. Ao que Hobby responde: “A mais antiga de todas. Mas no início, Deus não criou Adão para que este o amasse?”. Termina assim aquela apresentação, ficando no ar a audácia dos cientistas, que com este projecto de inteligência artificial, demonstram vontade de “brincar aos deuses”.

Hobby e a sua equipa levam avante o projecto. Como cobaias do primeiro *meca* capaz de amar, escolhem um casal amargurado pelo coma do filho, que aceita com simultâneo interesse e apreensão adoptar David (Haley Joel Osment), o primogénito do seu projecto. Assumir David enquanto seu filho é um processo particularmente complexo para Monica (Frances O'Connor), que estaria particularmente afectada pelo coma do seu filho. No entanto, após uma inicial negação, Monica aprende a apreciar a companhia e a infância de David, tratando-o como a um filho, sem no entanto se dirigir a este como tal. David trata sempre Monica como “mamã”, mas Monica nunca o trata como “filho”. Assim compreendemos como Monica não o reconhece como filho, apesar de David se reconhecer como tal. Não é recíproca a sua relação. Apesar de Monica apreciar a sua presença em casa, e dar-lhe a entender que é desejado, nunca concede a David o privilégio de ser chamado “filho”.

Quando Martin, o filho de Monica, regressa do coma, esta tenta tratar ambos com igualdade, mas é óbvio que David passa para segundo plano. Afinal, o papel de David naquela casa seria, inicialmente, substituir Martin. David perde esse papel, e vagueia pela casa procurando a atenção de Monica. Percebendo a sua sede de atenção e amor, Martin provoca David e leva-o a ter comportamentos perigosos, justificando-os como necessários para que Monica goste dele. Confrontada com a obsessão de David, Monica acaba por abandonar David na floresta. Não o pode devolver aos cientistas, já que um “meca” é apenas capaz de amar uma pessoa, e se for devolvido, não terá utilidade: acabará por ser destruído.

Perdido sem o reconhecimento da mãe, David lembra-se do conto do Pinóquio, que Monica lhe leu, e decide procurar a fada azul, que tornou o boneco de madeira numa pessoa real. David estaria convencido que, desde que fosse um menino real, Monica iria amá-lo. Inconscientemente, segue as pistas que os cientistas vão deixando, para o conduzir à sede – onde estaria a fada azul. David descobre, então, uma série de robots iguais a ele, que se dizem também ser o David. Enraivecido, David destrói um dos robots, gritando que é o único David. Recusa-se a reconhecer que é um robot, pois admiti-lo seria abandonar o sonho de ser um menino real e ser amado por Monica. O Professor Hobby interrompe o momento, explicando a David a importância da sua criação. Ele é o primeiro de uma série de robots capazes de amar e acreditar em algo invisível, como os humanos acreditam em Deus. Hobby explica-lhe que, antes da sua criação, os robots “não sonhavam, nem tinham comportamentos baseados em emoções ou sonhos”. Com David, os robots tornaram-se mais humanos. Entretanto, descobrimos que David foi criado à imagem do filho já falecido de Hobby, como se todo o projecto fosse um desejo egoísta do cientista.

De facto, *A.I.: Artificial Intelligence*, demonstra a complexidade da criação de um robot à imagem do homem. Não basta criar um *cyborg* que seja capaz de amar. É necessário que o homem consiga retribuir esse amor, mesmo sabendo que se trata de uma “máquina”. É necessário não só que o homem deixe o *cyborg* entrar em casa, como que se “esqueça” que é uma máquina, que não é geneticamente igual a ele, mas que pode ter as

mesmas emoções e necessidades. É necessário que o homem não tome o *cyborg* como uma necessidade egoísta de amor e dedicação, mas como um ser merecedor de amor também.

O Professor Hobby falhou no seu projecto desde o início, quando pensou que bastava criar uma máquina com a capacidade de amar. Seria também necessário implementar na mentalidade dos humanos a capacidade de amar um ser diferente deles.

IV. 6.: *Surrogates*

Surrogates (traduzido para *Os Substitutos*, em Portugal), de 2009, de Jonathan Mostow, realizador do terceiro filme da saga de culto *Exterminador Implacável*, *Exterminador Implacável 3: A Ascensão das Máquinas*, de 2003, traz-nos um futuro hipotético em que o homem vive a partir de *cyborgs*, que assumem a sua identidade no mundo exterior, permitindo-lhe ficar em casa, imune a doenças e outros perigos do quotidiano. No quarto, deitado na cama, o homem controla o seu *cyborg*, a partir de estímulos cerebrais.

Os “substitutos” surgiram pela mão de Lionel Canter, representado por James Cromwell, um investigador com problemas motores, que sustinha que os *cyborgs* viriam superar as limitações que pessoas como ele sofriam. Assim, os “substitutos” foram criados para melhorar a vida das pessoas incapacitadas. Quando o projecto alcança a celebridade, o resto da humanidade descobre as suas vantagens e exige que seja adaptado a todas as pessoas. A comodidade que significa ter um “substituto” não é ignorada por ninguém. Rapidamente se compreende que a partir daquele engenho seria possível manter a aparência e a forma física sem precisar de ir ao ginásio, evitar as consequências do envelhecimento, a criminalidade, as epidemias, o cansaço, os acidentes de viação, entre outros *quid pro quos* do quotidiano. Os líderes mundiais acabam por regulamentar o uso de “substitutos”, e a sociedade deixou de sair à rua para dar lugar a uma massa de *cyborgs*.

Com a adopção de “substitutos” por toda a sociedade, o ideal que sustinha a sua criação é completamente adulterado. Inicialmente, estes *cyborgs* libertariam os incapacitados da sua condição, permitindo-lhes ter uma vida semelhante à das pessoas sem condicionamentos motores. Assim, era claro que os “substitutos” não seriam mais que escravos do homem, ferramentas que lhe permitiriam ter uma vida normal. No entanto, quando o resto do mundo adopta o sistema, os “substitutos” tornam-se necessidades primárias, sem as quais não se concebe a vida. Os homens passam a ter medo de sair à rua e utilizam o seu “substituto” para desempenhar a tarefa mais simples, até para se relacionarem com os outros. Confinaram-se aos seus quartos, desleixaram-se na sua

aparência e corpo, perderam o gosto de viver a não ser por aquela vida fácil e sem limites, mediada pelo “substituto”. Uma vida artificial, fruída mentalmente. Bruce Willis, o protagonista do filme, começa a ganhar consciência daquela realidade quando percebe que até as relações humanas se tornaram artificiais. Não teve mais contacto com a sua mulher a partir do momento em que se começaram a usar *cyborgs*, a não ser de forma mediada pelo seu “substituto”.

De facto, estes novos organismos comportam uma série de mudanças a nível antropológico e sociológico. No filme *Surrogates*, os “substitutos” adquirem estatuto humano no exterior, uma vez que representam o homem – mas não são, no que entendemos pelo conceito, seres humanos, especialmente porque a sua existência depende da conexão com o homem, e neste sentido podemos dizer que é um seu escravo. Aliás, quando o homem termina a sua rotina e ordena ao *cyborg* que volte para casa, este é desligado. O homem dorme e o *cyborg* deixa de existir, até ao dia seguinte. Por outro lado, na perspectiva de Norbert Wiener, os *cyborgs* podem ser comparados aos humanos: “não há razão que impeça as máquinas de serem semelhantes aos seres vivos, na medida em que representam bolsas de entropia decrescentes no seio de um sistema em que a entropia tende a crescer” (Lafontaine, Céline, 2004: pg. 41).

A questão inerente ao reconhecimento nestes “substitutos” é bastante complexa. Afinal, os *cyborgs* que desempenham as tarefas quotidianas pelos seus “proprietários”, são reconhecidos pelos outros como as pessoas que os habitam. Em nenhum momento do filme se discrimina um “substituto” por não ser, de facto, o seu “proprietário”. De facto, o “substituto” age consoante as ordens comandadas pelo cérebro do seu “dono”, mas é apenas uma representação, ou imagem. Assim, os “substitutos” não são reconhecidos por si, mas por representarem um outro.

Assim, conduz-nos ao conceito de “*embodiment*” (informação incorporada) de Norbert Wiener, que afirma que somos apenas informação num corpo. Neste caso, de facto, os “surrogates” são apenas informação de outro corpo no seu, usado como um “vaso” para outro corpo.

IV. 6.: *Ghost in a shell*

Ghost in a shell é um filme de 1996, realizado por Mamoru Oshii, baseado na manga de Masamune Shirow. O filme passa-se em 2029, altura em que seria possível fundir o cérebro humano a uma rede mundial de computadores.

O filme conta-nos a história de Kusanagi Motoko, apelidada no filme de Major, que trabalha como agente do Ministério de Negócios Estrangeiros do Japão. Kusanagi é um *cyborg*, em que apenas o cérebro e a espinal medula são orgânicos. Kusanagi faz parte de uma série de *cyborgs* criados a partir de inteligência artificial, cujo objectivo seria trabalharem enquanto agentes policiais conjugando a sua inteligência humana com as capacidades de um corpo mecânico e imune à falência de um corpo humano. O filme centra em Kusanagi, que desconhece a forma como surgiu. Kusanagi suspeita de ter sido uma pessoa, e que após morrer foi tornada *cyborg*. No entanto, sabe que se desistisse de ser agente, teria de ceder o seu corpo *cyborg*, e morreria. A sua existência foi instrumentalizada para um único fim: servir enquanto *cyborg*, dedicar as suas capacidades sobre-humanas ao Ministério. Assim, Kusanagi não se sente verdadeiramente humana. “Sou tratada como humana, mas é a única coisa que me faz sentir humana” (*Ghost in a shell*, 42:36). Kusanagi não tem privilégios de liberdade, ou capacidade de reprodução e vida familiar, como os humanos. A sua vida existe apenas para servir uma entidade.

Assim, chegamos mais uma vez à teoria de Clyne e Klines, que afirmam que “O objectivo do *cyborg*, assim como os seus sistemas homeostáticos, é organizar um sistema no qual problemas de *robots* são tratados automática e inconscientemente, deixando o homem livre para explorar, criar, pensar e sentir” (Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline, *Cyborgs and Space*, Astronautics, Setembro de 1960). Kusanagi seria um instrumento para garantir a paz no mundo dos homens.

Kusanagi entra em contacto com outro *cyborg*, o “Projecto 2501”, que não dispõe de corpo: por questionar a sua existência, aquele *cyborg* é apenas informação a vaguear entre corpos, procurando um corpo em que se possa estabelecer enquanto ser. Ao

apresentar-se a Kusanagi, o “Projecto 2501” explica: “Reconheço-me como uma forma de vida porque estou consciente de mim. Mas ainda estou incompleto. Falta-me o mais básico da vida, reprodução e morte” (*Ghost in a shell*, 1:09). Assim, este *cyborg*, que é informação a vaguear na rede mundial, pretende unir-se a Kusanagi para ser humano, para ter privilégios de reprodução e morte.

Ghost in a shell é um exemplo cinéfilo mais expressivo do conceito de “embodiment” de Wiener, já que as personagens do filme são capazes de vaguear entre corpos, sendo apenas o que os define o seu “ghost”, designação do filme para “alma”. *Ghost in a shell* também admite a existência de uma “alma”, que seria contudo informação capaz de alternar entre corpos.

IV. 7.: *The Terminator*

Em 1984, o realizador James Cameron estreava um filme cujo argumento recupera ideias de Nobert Wiener e Vannevar Bush na criação de AA Predictor. Em *The Terminator* (*Exterminador Implacável*), um *cyborg* “exterminador” (Arnold Schwarzenegger) regressa ao passado para matar Sarah Connor (Linda Hamilton), uma jovem adolescente empregada de mesa, que no futuro seria a mãe do líder da resistência da humanidade contra as máquinas. Para travar a missão do exterminador, um soldado da resistência, Kyle Reese (Michael Biehn), é enviado para se aproximar de Sarah Connor e lhe transmitir a importância da sua sobrevivência e do seu futuro filho, John Connor.

Enquanto o exterminador se dedica a matar todas as Sarah Connor que encontra na lista telefônica, Kyle Reese consegue resgatar a verdadeira Sarah Connor e explicar-lhe a sua missão: preparar John Connor para ser o líder da resistência para um inimigo que, à data, era completamente desconhecido da sociedade de 1984. Naquele tempo, os computadores ainda eram privilégios de cientistas, membros do governo e investigadores, pelo que Kyle Reese teve uma certa dificuldade em explicar a Sarah a dimensão daquela missão.

Segundo Kyle Reese explica a Sarah, o governo norte-americano estaria a desenvolver um robot humanóide (*cyborg*) para fins militares, que no futuro se soergueria contra o poder do homem, tentando inverter os papéis. Fartas de serem escravas do homem, as máquinas, lideradas pela Skynet, a base de operações e desenvolvimento de *cyborgs*, iriam revoltar-se contra o homem, dizimando toda a humanidade no “Dia do Juízo Final”.

Enquanto o exterminador continua no encalço de Sarah Connor, Kyle Reese descreve-lhe o seu novo inimigo: “não é um robot, é um *cyborg*. Um organismo cibernético, meio humano, meio máquina. Tem músculo, pele, cabelo, sangue. Parecem humanos (...) Mas não sentem remorsos, pena ou medo”. Este é o tipo de máquina que, segundo Kyle, se irá revoltar contra os humanos: uma cópia de um humano, sem

capacidades emocionais. Esta descrição acompanha as principais caracterizações de *cyborgs* a que temos vindo a assistir, no cinema. Por exemplo, em *Blade Runner*, os “*replicants*” não tinham bases emocionais; em *A. I., Inteligência Artificial*, é criada a primeira criança-*cyborg* capaz de amar.

Tal como em *Blade Runner*, *A. I., Inteligência Artificial*, ou *Surrogates*, o *cyborg* toma lugar em *Exterminador Implacável* como o inimigo, a máquina que apenas deseja matar e cumprir a missão para a qual foi programada. A ideia transversal a estes filmes é que o homem será sempre superior ao *cyborg*, e que o *cyborg* terá sempre o desejo de exterminar toda a humanidade numa luta pela sua superioridade. Este é um medo e uma ideia subjacente a muitos filmes que trazem a temática do *cyborg*. Outra questão de relevo nestas películas é que o comportamento do *cyborg* é regulado pelos limites da sua programação, ou seja, o *cyborg* não faz nem evolui mais para além da missão para a qual foi programado. Neste filme de James Cameron, o exterminador não tem outra atitude que não a obsessão em matar Sarah Connor, não revela mais de si do que isso.

Em 1991, James Cameron recupera a história de *Exterminador Implacável* e lança *Exterminador Implacável 2: O Dia do Julgamento*. Neste título, James recupera o exterminador de Arnold Schwarzenegger, mas confere-lhe um novo papel na sequência. Agora o exterminador foi reprogramado pela resistência de John Connor, no futuro, e é enviado ao passado para proteger o jovem John e a mãe Sarah e de um novo e mais forte exterminador.

Ao contrário do primeiro filme, em que o *cyborg* não tem qualquer interacção com os humanos, em *Exterminador Implacável 2*, a personagem de Arnold Schwarzenegger aproxima-se de Sarah e John Connor, apesar da resistência de Sarah, que reconhece o *cyborg* como o exterminador que a tentou matar há anos atrás. Tendo sido programado pelo adulto John Connor para o proteger em criança, e para lhe obedecer em qualquer situação, o exterminador demonstra-se menos agressivo e maquinal que no primeiro filme. Apesar de manter a base de que o *cyborg* é um organismo de comportamento programado e previsível,

nesta película James Cameron joga com a ideia de que, apesar de não ser humano, este *robot* humanóide pode evoluir. No início do filme, quando o jovem John conhece o exterminador, pergunta-lhe “consegues aprender alguma coisa durante a vida, para não seres um idiota a vida toda, e seres mais humano?”. Esta deixa conduz-nos para duas questões: a primeira é que o homem considera o *cyborg* um “idiota”, por ser um organismo programado; a segunda é se o *cyborg* pode evoluir. Entretanto, John tenta ensinar ao exterminador que não deve matar sem objectivo, já que o *cyborg* atirava a matar a qualquer humano que se colocasse no seu caminho. “Não podes andar por aí a matar pessoas”, diz-lhe John. Ao que o exterminador pergunta, confuso, “Porquê?”. Connor responde “Porque não, confia em mim”. Levado pelas ordens de Connor ou por uma eventual capacidade de evolução, o exterminador passa a atirar balas nos pés e nas mãos dos humanos que tentam prejudicar a sua missão, em vez de os matar.

A questão do reconhecimento também surge neste filme, revelando-se sobretudo no que se refere aos pronomes em inglês. Sarah Connor refere-se ao exterminador como “it”, e John Connor, que simpatiza com o *cyborg*, insiste com a mãe para que o trate como “he”, como se fosse um homem. Em inglês, “it” é um pronome utilizado para coisas inanimadas, sem vida. Como Sarah Connor não reconhece o *cyborg* como um ser humano, uma forma de vida livre e perene, não consegue tratá-lo como um sujeito e referir-se a este como “he”.

Apesar de o *cyborg* ter sido reprogramado pelo John Connor do futuro para proteger o seu “eu” do passado, a sua missão não tem bases emocionais. Tal como o exterminador do primeiro filme, este novo exterminador revela a John que não tem medo, nem emoções. “Tenho de me manter funcional até ao fim da missão”, é a sua explicação para o facto de não ter qualquer competência emocional. Novamente vamos ao encontro da génese da cibernética, criada para fins militares, quando o *cyborg* explica que a sua espécie foi criada porque “as máquinas não têm dores de cabeça, os pilotos nunca chegam cansados ao trabalho”, ou seja, estes *robots* humanóides foram criados sem características humanas para não sofrerem das limitações humanas – o cansaço, questões emocionais, a morte.

O filme termina com uma representação do que o homem espera da máquina – a submissão. O *cyborg* acaba por se sacrificar pela vida de John Connor, sendo morto pelo outro exterminador. Antes de morrer, diz a John Connor “Já sei porque choras, mas é algo que nunca poderei fazer”. Afinal, o *cyborg* aceita que é inferior ao homem e que lhe deve a morte, pela sua vida. Sarah Connor fecha o filme afirmando que “se uma máquina consegue perceber o valor da vida humana, talvez nós possamos também aprender”, referindo-se ao governo, ansioso por criar uma máquina de guerra superior. Desta forma, *Exterminador Implacável 2* junta-se a filmes como *Blade Runner*, *Surrogates* ou *A.I., Inteligência Artificial*, que nunca reconhece o *cyborg* como um ser semelhante ao homem.

Em 2003, Jonathan Mostow regressa à história de John Connor para um novo capítulo na batalha homens contra máquinas. Em *Exterminador Implacável 3: A Ascensão das Máquinas*, encontramos John Connor como um jovem de 25 anos foragido da sociedade, obcecado com a ideia de preservar a sua sobrevivência e preparar-se para o *Dia do Julgamento*. Sarah Connor já terá morrido, deixando o filho sozinho para liderar a futura resistência. Entretanto, John Connor recebe uma nova visita do futuro, um exterminador feminino, interpretado pela modelo e atriz Kristianna Loken, cuja missão é eliminar todos os elementos da resistência de John Connor, e obviamente, ele próprio. O exterminador de Arnold Schwarzenegger volta para proteger o líder da resistência, mas é um novo *cyborg* – o *robot* humanóide a quem Connor tinha ensinado a não matar inocentes foi destruído há anos atrás, e este *cyborg* apenas recupera a sua imagem. Quando abordado por John para saber se se lembra dele ou de alguma coisa que lhe ensinou, o *cyborg* explica-lhe que “a minha base de dados não abrange a dinâmica do relacionamento humano”. Neste filme, Mostow apenas aborda a questão da ausência de capacidade emocional do *cyborg*, perdendo-se as questões do reconhecimento e da evolução pela experiência, colocadas no anterior filme de James Cameron.

O *Exterminador Implacável* regressa em 2009, com novo realizador e protagonistas. O cineasta McG cria um futuro hipotético em que o “Dia do Julgamento” aconteceu e John Connor (Christian Bale) assume a liderança de uma resistência débil, dispersa pelo mundo e

em desvantagem em relação às máquinas, lideradas pela Skynet. Numa missão da resistência na base da Skynet, que acaba por vitimar todos os homens menos John, o líder descobre que as máquinas começaram a fazer prisioneiros, mas não compreende o objectivo. Entretanto, descobrimos que há outro sobrevivente na base da Skynet, um homem chamado Marcus Wright (Sam Worthington), que tinha morrido antes do “Dia do Julgamento” e dado o seu corpo à ciência.

Desconhecendo a razão do seu regresso, Marcus acorda para um mundo destruído e em ruínas, um mundo em que já não há lugar para os humanos. Confuso, percorre os escombros de Nova Iorque e conhece o jovem Kyle Reese (Anton Yelchin), uma criança que diz pertencer à resistência, apesar de estar perdido no meio da cidade com Star (Jadagrace), uma criança muda e órfã.

Entretanto, a Skynet procura Kyle Reese, para evitar que, no futuro, seja enviado ao passado para proteger Sarah Connor. Kyle é feito prisioneiro pelas máquinas, e Marcus procura a resistência para resgatar o amigo.

À chegada à sede da resistência, John Connor descobre que Marcus é, de facto, um *cyborg*, e aprisiona-o como se se tratasse de um espia infiltrado. É com assombro que Marcus é enfrentado sobre a verdade sobre si, e rejeita as acusações de Connor até que este lhe mostra os circuitos eléctricos e a base metálica que suportam o seu corpo. Marcus é um novo cyborg, como descreve Connor: “um sistema nervoso híbrido, um córtex humano, uma máquina”. Mas John Connor não acredita que Marcus não esteja consciente sobre a sua natureza. “Quem te construiu?”, pergunta, ao que Marcus replica “O meu nome é Marcus Wright”, assumindo-se como humano. “Pensas que és humano?”, volta a perguntar Connor. “Eu sou humano”, afirma Marcus. Inicia-se assim a luta pelo reconhecimento de um humano que se descobre *cyborg*, depois de ter morrido e ressuscitado pela Skynet. Para demonstrar a Connor que é humano, parte até à próxima base da Skynet, onde Kyle Reese se encontra preso, e promete a Connor que lhe irá dar entrada para que possa resgatar Kyle. Desta forma, Marcus pretende demonstrar que é humano, pois está a juntar forças com a

resistência.

Quando entra na Skynet sem dificuldade, Marcus ganha maior consciência sobre a sua natureza. Para entrar na Skynet, é preciso ser um *cyborg*. Marcus acede então à base de dados e dá acesso a Connor. De súbito, surge a cara da médica a quem prometeu doar o seu corpo quando morresse, que lhe explica o que aconteceu. “Marcus, que mais podias ser que uma máquina?”, “Um homem”, responde. “A condição humana já não se aplica a ti”, replica a máquina. Neste momento surge a questão da cibernética como solução para a superação dos limites do homem. A máquina surge como extensão do homem, como forma de superação da morte. Marcus “ressuscitou” porque agora é uma máquina.

Entretanto, a máquina explica a Marcus porque foi recuperado. “Foste feito para atingir um objectivo, és uma máquina de infiltração, um protótipo mais humano que os outros exterminadores”. Marcus foi criado para se aproximar dos humanos para concluir a missão da Skynet, exterminar a humanidade. Estupefacto, percebe que, inconscientemente, cumpriu o objectivo para o qual foi criado: conduziu John Connor para as instalações da Skynet, onde este estará mais vulnerável e poderá ser mais facilmente exterminado. Neste momento surge duas importantes problemáticas sobre o *cyborg*. Em primeiro lugar, temos novamente a ideia de que os *cyborgs* não são livres, são criados para cumprir um objectivo designado por outrem; por outro lado, há mais uma vez a ideia de que o seu comportamento é completamente definido e não há espaço para o livre arbítrio.

Marcus rejeita a sua natureza e ajuda Connor a resgatar Kyle e a escapar ileso da Skynet. No final, Connor é atingido no coração e Marcus oferece-lhe o seu, afirmando que já teve a sua oportunidade de viver de novo. Afinal, Marcus não quer viver como um *cyborg*, e reconhece a importância da vida humana, tal como o exterminador do segundo filme desta saga. Na conclusão do filme, Marcus afirma “O que é que faz de nós humanos? Isso não pode ser programado. Não pode ser colocado num chip. É a força do coração humano, a diferença entre nós e as máquinas”.

IV. 8.: *Robocop*

Robocop é um filme de Paul Verhoeven, de 1987, sobre um polícia robot construído pelos interesses de uma empresa em tornar Detroit uma cidade mais segura para a construção de um condomínio luxuoso, Delta City.

Detroit sofria todos os dias com a morte de polícias e o aumento da criminalidade, quando a empresa OCP conquista a administração da polícia, num acordo com a câmara municipal. Em troca da segurança pública, a câmara ofereceu à OCP uma licença para a construção de um condomínio. A OCP toma então diversas medidas na polícia municipal, nomeadamente recrutar os melhores polícias de outros municípios para Detroit, para formar uma força de segurança de elite. Mas as notícias sobre a morte de polícias e assaltos continuam a preencher os noticiários, levando a OCP a pensar em novas soluções. Dick Jones (Ronny Cox), um dos executivos sénior da empresa, convoca uma reunião para apresentar à administração o “futuro da força policial”, um robot “programado para a pacificação urbana”, o andróide ED 209. Dick explica que Detroit precisa de um “polícia a 24 horas, que não precise de comer ou dormir, que seja o melhor atirador e que não hesite em usar a arma”. Dick pede a um dos executivos que simule uma situação de ameaça com ED 209, mas o andróide não reconhece as suas respostas e acaba por matar o executivo. A solução de Dick não convence a administração, e um jovem executivo, Bob Morton (Miguel Ferrer), aproveita para apresentar um novo projecto: um polícia *cyborg*, um homem-máquina que reconheça as respostas humanas mas que responda tão rápida e friamente como um robot. A administração aceita o projecto, e a empresa começa a trabalhar no protótipo de Robocop.

Entretanto, a polícia de Detroit sofre uma nova baixa. Murphy (Peter Weller), um polícia transferido de outro município, é morto no seu primeiro dia de trabalho, por um gangue liderado por Clarence (Kurtwood Smith), um criminoso há muito procurado pela polícia. O corpo de Murphy acaba por ser doado à OCP para o protótipo de Robocop. A empresa apaga todas as memórias de Murphy enquanto humano, eliminando a sua

identidade para que Murphy “renasça” apenas enquanto *cyborg*.

De facto, quando Robocop é activado, não há sinais de Murphy no corpo e no comportamento do *cyborg*. Robocop é então levado para a esquadra de Detroit, onde é apresentado aos seus colegas numa sessão de treino de tiro. Os polícias ficam intimidados pela presença de Robocop, e rejeitam-no. Enquanto um dos polícias comenta quão bom é Robocop com uma pistola, os outros comentam “ele não é um homem, é uma máquina! O que é que eles nos vão fazer? Substituir-nos?”.

Robocop é levado para as ruas, e começa de imediato a apresentar bons resultados. No entanto, não parece ter capacidades emocionais. Quando salva uma mulher de ser violada por dois homens, a vítima tenta abraçar Robocop, e este rejeita-a, dizendo: “A senhora sofreu um trauma emocional. Vou pedir assistência”.

Robocop passa dia e noite na esquadra, numa cela protegida por dois seguranças. Uma noite, enquanto dorme, Robocop começa a sonhar com o dia em que Murphy morreu, e vê os seus assassinos. Quando acorda, Robocop sente-se confuso sobre a sua identidade, e passa pela antiga colega de Murphy, Lewis. Esta aborda-o e pergunta-lhe o seu nome. Robocop não responde. “O teu nome é Murphy”, diz-lhe Lewis. Perturbado, Robocop replica que precisa de ir para as ruas combater o crime. Entretanto, um cientista da OCP visita a esquadra de Detroit, e confronta a agente Lewis, explicando-lhe que “Robocop não tem nome. Ele é um programa”. Assim, neste filme o nome é tido como uma característica humana – Robocop não tem direito a nome porque é considerado apenas uma criação cibernética.

Durante essa vigília por Detroit, Robocop depara-se com um assalto a um posto de combustível, e coage o assaltante a largar a arma. Assombrado, o assaltante reconhece Robocop como Murphy, o polícia que tinha morto junto com o gangue de Clarence. “Nós matamos-te”, grita, atónito. Robocop perde então a capacidade de reacção e regista o momento enquanto o assaltante foge. Depois, dirige-se para os registos da polícia,

descarrega o vídeo e procura o suspeito na base de dados. Ao encontrar o seu cadastro, descobre também os seus cúmplices e alguns dos crimes de que são acusados – a morte do agente Murphy consta na lista. Robocop lança-se então no encalço daquele gangue.

Antes de começar a perseguição a Clarence e o seu grupo, Robocop visita a casa de Murphy, em busca de memórias da sua vida passada. A casa está vazia, e encontra-se à venda. Ao encontrar fotografias de Murphy com a mulher e o filho, Robocop tem memórias da vida de Murphy.

Pouco depois, Robocop encontra Clarence e leva-o para a esquadra, declarando ao sargento da polícia de Detroit que se trata de um “assassino de polícias”. Clarence defende-se afirmando que trabalha para a OCP, nomeadamente para Dick Jones. Robocop visita então Dick Jones na sede da OCP, para prender o executivo. Dick recebe Robocop sem receio, e oferece-lhe os braços para que o algeme. Mas Robocop não é capaz. Dick explica que no perfil psicológico do cyborg foi inserida uma directiva em como Robocop não seria autorizado a prender qualquer colaborador da OCP. Assim a OCP garante o absoluto controlo do *cyborg*, que à semelhança de outros filmes de ficção científica, como “Eu, Robot”, é criado como um servo do homem. Dick activa ED 209 para destruir Robocop, mas o *cyborg* consegue fugir até à cave da empresa, onde encontra uma série de agentes da polícia preparados para o abater. Lewis, a única agente que reconhece Robocop como um humano, ou como Murphy, resgata o *cyborg* e leva-o as instalações de uma fábrica em ruínas. Na fábrica, Robocop conserta o seu corpo de *cyborg*. Pede um espelho a Lewis e avisa-a que não irá gostar do que irá ver. Retira o capacete e contempla a sua cara, a imagem de Murphy. É então que Robocop e Lewis são surpreendidos pelo gangue de Clarence. Robocop acaba por matar Clarence, e dirige-se então para a sede da OCP, onde Dick Jones está novamente a tentar convencer a administração sobre ED 209. Robocop interrompe a reunião e mostra um vídeo em que Dick Jones confessa ter morto o criador de Robocop, Bob Morton. O presidente da OCP demite Dick, para que Robocop possa enfrentar o executivo. Dick reage, e o cyborg acaba por matá-lo. No fim, o presidente da OCP cumprimenta-o e pergunta-lhe como se chama, ao que Robocop responde “Murphy”.

O *cyborg* acaba por se reconhecer como um humano, como a pessoa que foi antes de ser transformado no Robocop.

Robocop torna-se, assim, uma reflexão interessante sobre o reconhecimento no *cyborg*: Robocop não sabe quem é, até sonhar com o agente Murphy e encontrar provas sobre a sua existência, até que encontra um assaltante que o reconhece como Murphy e ser abordado por Lewis sobre o seu nome. O *cyborg* precisa que a sociedade o reconheça, para encontrar a sua identidade. Afinal, Robocop só se reconhece enquanto Murphy quando o presidente pergunta o seu nome, uma forma de o reconhecer enquanto um humano.

Conclusão

Elena Gomel, investigadora contemporânea, comenta, em “Posthuman Rights: The Ethics of Alien Encounter”, que “o humanismo gera uma comunidade ética cuja condição de membro está associada a uma semelhança ontológica (“ser humano”)” (p. 1). Compreende-se, deste modo, que o humanismo é um privilégio do homem, adquirido à nascença, por *ser humano*. No entanto, tal como Elana Gomel salienta, “a tecnologia tem tornado, muito rapidamente, o conceito de homem *natural* obsoleto. Entrámos no reino do pós-humano, o debate sobre identidades e valores do que virá após o humano” (idem). Do mesmo modo, Elana caracteriza o humanismo como o *discurso do Mesmo*, e o pós-humanismo como o *discurso do Outro*, já que “no reino do pós-humano”, o homem encontra o outro, e não o homem *natural*.

De facto, o que está em causa não é, tal como sublinha Elana Gomel, “romper os limites da humanidade” (idem), mas expandir o conceito de humanismo, num tempo em que começa a perder o seu sentido mais restrito. O avanço galopante da tecnologia e o eminente surgimento do *cyborg*, anunciado na crescente necessidade do homem moderno em ultrapassar os seus limites, como no uso do *pacemaker*, demonstram a importância de uma nova reflexão à cerca do humanismo. Segundo Elana Gomel, a questão prende-se com o *discurso do Mesmo*, pois o debate será sobre aqueles que “terão direito [a serem considerados humanos]; em outras palavras, quem é suficientemente “como nós” para beneficiar da mesma consideração ética e ser membro do nosso grupo” (idem).

Os filmes analisados na presente dissertação trazem-nos algumas das problemáticas decorrentes desta questão. Na eminência da criação de *cyborgs*, o homem sente-se ameaçado pela sua superioridade física e intelectual e escraviza-os, como em *Blade Runner*. Quando deixa de precisar dos *cyborgs*, elimina-os, desprezando a consciência humana que entretanto desenvolveram. Em *A.I., Inteligência Artificial*, uma família adopta um menino *cyborg* para substituir o seu filho real, hospitalizado e em coma. Mas aquela família não consegue ignorar que o menino *cyborg* não é absolutamente humano, e acaba por o

abandonar. No geral, os filmes de ficção científica demonstram o preconceito do humano em relação ao *cyborg*, assim como a sua prepotência. Com os *cyborgs*, os humanos parecem querer imitar uma força divina, crendo que, sendo os seus criadores, estes não os podem igualar ou superar. Tal como afirma o cientista responsável pelo menino *cyborg* que a família de *A.I., Inteligência Artificial* adopta, “But in the beginning, didn't God create Adam to love him?”.

Elana Gomel acredita que “a ética dos direitos humanos pode ser vista como uma codificação cultural da teoria da mente: os direitos que garantimos para os outros são uma projecção dos direitos que desejamos para nós” (p. 3). Esta ideia poderá justificar a dificuldade no reconhecimento do *cyborg* enquanto um ser similar ao humano. Com receio de que o *cyborg* se eleve contra a humanidade, o homem não lhe garante o direito a ser homem.

Contemplando transversalmente os títulos discutidos nesta dissertação, compreende-se que, para que o *cyborg* seja integrado na sociedade, como humano ou “novo humano”, terá de existir forçosamente uma revolução na compreensão do conceito de humanismo. Ou seja, o *discurso do Mesmo*, terá de se cruzar com o *discurso do Outro*. Tal como lembra Elana Gomel, a humanidade já assistiu a outras “batalhas políticas” no paradigma dos direitos humanos, com outros “grupos desprovidos de direitos, como mulheres, homossexuais, minorias, deficientes, entre outros”.

De facto, o cinema não podia deixar de ser uma base para esta dissertação, na medida em que o discurso destes filmes se imprime, afinal, no pensamento moderno. Tal como explica Paul Ricoeur em *Teoria da Interpretação – O Discurso e o Excesso de Significação*, a expressão escrita “substitui a expressão vocal imediata, fisionómica ou gestual, é em si mesma uma realização cultural tremenda. O facto humano desaparece. Agora, as «marcas» materiais transportam a mensagem” (Ricoeur, 2009: 43). Ricoeur demonstra, assim, o poder do discurso, que tem a capacidade de se constituir sem o *facto humano*, ou seja, de se libertar do emissor e se fixar no tempo. “Só o discurso se deve fixar, porque enquanto evento o discurso esvanece-se” (idem). Deste modo, compreende-se como o discurso dos filmes de ficção científica se torna basilar para o estudo do reconhecimento

do *cyborg* na modernidade, uma vez que a mensagem que transmitem irá marcar a sociedade.

Do mesmo modo que o discurso se liberta do seu evento, também a mensagem se liberta do seu locutor. O cinema não tem como objectivo uma observação passiva, mas uma reflexão crítica. Quando, por exemplo, o cientista de *A.I., Inteligência Artificial*, responsável pelo primeiro *cyborg* com capacidade para amar, justifica a sua criação evocando Deus, perguntando “Mas no início, Deus não criou Adão para o amar?”, esta personagem não deixa apenas uma questão junto dos seus colegas, mas também do espectador. Não havendo contra-resposta da parte das outras personagens, o filme parece convidar o espectador a reflectir sobre a pergunta. Não sabemos se foi essa a intenção do realizador, mas a mensagem desprende-se do evento e fixa-se no momento, desafiando à reflexão.

Afinal, como aponta Ricoeur, “A carreira do texto subtrai-se ao horizonte finito vivido pelo seu autor. O que o texto significa interessa agora mais do que o autor quis dizer, quando o escreveu” (Ricoeur, 2009: 47).

Bibliografia

Agamben, Giorgio, *L'Ouvert, De L'Homme et De L'Animal*, Paris, 2002, Payot et Rivages

Asimov, Isaac, *I, Robot*, 1968, Fictioneers, Inc.

Barglow, Raymond, *The Tecnological Mirror*, "Individualism: The Perplexing Project", "Subjectivity", in *The Crisis of The Self in the Age of Information: Computers, Dolphins and Dreams*, Michigan, 1994, Routledge

Bazin, André, *Qu'est-ce que le cinéma?*, Paris, 2010, Éditions du CERF

Benford, Gregory, e Malatre, Elisabeth, "Man Plus & Plus & Plus &...", in *Beyond Human: Living with Robots and Cyborgs*, 2008, Forge Books

Caillé, Alain, *La quête de reconnaissance – nouveau phénomène social total*. Paris: Éditions La Découverte, 303, in Marcos, Maria Lucília, Monteiro, A. Reis, *Reconhecimento: Do Desejo ao Direito*, Lisboa, 2008, Edições Colibri

Dick, Philip K., *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, 1968, Orion

Gomel, Elana, "Posthuman Rights: The Ethics of Alien Encounter", Israel, 2011, Tel-Aviv University

Hayles, N. Katherine, "Toward Embodied Virtuality", in *How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, 1999, University of Chicago

Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition. The moral grammar of social conflicts*, Cambridge, 1995, Polity Press

Kurzweil, Ray, *When Humans Transcend Biology: The Singularity is Near*, 2005, Penguin Group

Lafontaine, Céline, "O Continente Cibernético", in *O Império Cibernético: Das Máquinas de Pensar ao Pensamento Máquina*, 2004, Instituto Piaget

Le Breton, David, *L'épreuve comme reconnaissance: ordalies et jeunes générations*, 2007, in Marcos, Maria Lucília, Monteiro, A. Reis, *Reconhecimento, Do Desejo ao Direito*, Paris, 2008, Edições Colibri

Les Stoïciens II, 1997, Gallimard

Licklider, J.C.R., "Man-Computer Symbiosis", *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*, 1960

- Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline, “Cyborgs and Space”, 1960, Astronautics
- Marcos, Maria Lucília, e Monteiro, A. Reis, *Reconhecimento: do Desejo ao Direito*, Lisboa, 2008, Edições Colibri
- McGinn, Colin, *The Power of Movies, How Screen And Mind Interact*, 2007, Vintage Books USA
- Moravec, Hans, “Mere Machine To Transcendent Mind”, 1999, Oxford University Press
- Moravec, Hans, *Mind Children, The Future of Robot and Human Intelligence*, 1988, Harvard University Press
- Moravec, Hans, “Rise of The Robots”, 1999, Scientific American
- Moravec, Hans, “Robots, After All”, 2003, Carnegie Mellon University, Robotics Institute
- Moravec, Hans, “Robots and Intelligence”, 1999, Carnegie Mellon University, Robotics Institute
- Moravec, Hans, “Robots Inherit Human Minds”, 1994, Carnegie Mellon University, Robotics Institute
- Moravec, Hans, “Robots, Re-Evolving Mind”, 2000, Carnegie Mellon University, Robotics Institute
- Moravec, Hans, “Simulation, Consciousness, Existence”, 1998, Harvard University Press
- Moravec, Hans, “The Universal Robot, Carnegie Mellon University”, 1991, Robotics Institute
- Moravec, Hans, “The Age of Robots, Carnegie Mellon University”, 1993, Robotics Institute
- Moravec, Hans, “When Will Computer Hardware Match the Human Brain?”, 1997, Carnegie Mellon University, Robotics Institute
- Nunge, Olivier & Mortera, Simonne, *Satisfaire son besoin de reconnaissance – S’accepter et être accepté*, 1998, Saint-Julien-en-Genevois: Éditions Jouvence, in Marcos, Maria Lucília, Monteiro, A. Reis, *Reconhecimento, Do Desejo ao Direito*, Lisboa, 2008, Edições Colibri
- Taylor, Charles, *Multiculturalism and “the politics of recognition”*, New Jersey, 1992, Princeton University Press
- Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Paris: Fayard, 1992, in Marcos, Maria Lucília, Monteiro, A. Reis, *Reconhecimento, Desejo ao Direito*, Lisboa, 2008, Edições Colibri
- Ricoeur, Paul, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, 2004, Gallimard

Ricoeur, Paul, *Temps et Récit, La configuration dans le récit de fiction*, 1984, Éditions du Seuil

Ricoeur, Paul, *Teoria da Interpretação - O Discurso e o Excesso de Significação*, Lisboa, 2009, Edições 70

Rosa, Jorge Martins, “O Terceiro Incluído - A Subjectividade do Andróide na Ficção de Philip K. Dick”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 33 (“Corpo, técnica, subjectividades”), Lisboa, 2004, Relógio d'Água

Rosa, Jorge Martins, *Before And After Cyber*, “Tendências da Cultura das Redes em Portugal”, 2006

Williams, Robert, *Hegel's Ethics of Recognition*, Califórnia, 1997, University of California Press

Referências Bibliográficas

Wikipédia

Agence France Presse

Priberam, Dicionário Online da Língua Portuguesa

Le Robert, Dicionário da Língua Francesa

Website do Prof. Doutor Jorge Martins Rosa, www.dedalusjmmr.net

Robotics, in *Encyclopædia Britannica*, por Hans Moravec, 2003

Entrevista de Hans Moravec ao canal PBS:

<http://www.pbs.org/wgbh/nova/robots/moravec.html>

Website de guiões de cinema www.script-o-rama.com

Anexos

Extractos de guiões de filmes em análise

Blade Runner



DECKARD

Last question. You're watching
an old movie. It shows a banquet
in progress, the guests are enjoying
raw oysters.

RACHAEL

Ugh.

Both needles swing swiftly.

DECKARD

The entree consists of boiled
dog stuffed with rice.

Needles move less.

DECKARD
(continuing)
The raw oysters are less acceptable
to you than a dish of boiled dog.

Deckard switches off his beam.

TYRELL
Well, Mr. Deckard?

Deckard is looking at Tyrell and wincing indecisively.

He doesn't get it. Are they playing with him?

TYRELL
(continuing)
Perhaps some privacy will loosen
your tongue, Mr. Deckard.

He turns to Rachael

TYRELL
Would you step out for a few moments,
Rachael?

Rachael exits looking a little shaken. What's going
on?

Deckard stares at Tyrell.

Tyrell meets his look.

TYRELL
I'm impressed. How many questions
does it usually take to spot one?

DECKARD
I don't get it.

TYRELL
How many questions?

DECKARD
In columns of four cross referenced,

twenty or thirty.

TYRELL

It took more than a hundred for Rachael, didn't it ?

DECKARD

She really doesn't know ?

TYRELL

She's beginning to suspect, I think.

DECKARD

Suspect! How can she not know she is.

TYRELL

Well, we began to notice in them a strange obsession.

Tyrell is pacing now, lecturing.

TYRELL

After all, they are emotionally inexperienced with only a few years in which to store up the experiences which you and I take for granted. If we gift them with a past... we create a cushion or pillow for their emotions.. and we can control them better.

DECKARD

They want memories?

TYRELL

It's the dark corners, the little shadowy places that makes you interesting, Deckard..... gusty emotions on a wet road on an autumn night.. the change of seasons..... the sweet guilt after masturbation.

DECKARD
Jesus Christ, Tyrell!

Tyrell looks startled.

DECKARD
Where do you get them, the
memories?

TYRELL
In the case of Rachael, I simply
copied and regenerated cells from
the brain of my sixteen-year-
old niece. Rachael remembers
what my little niece remembers.

DECKARD
I saw an old movie once. The
guy had bolts in his head.

Deckard looks amazed while Tyrell looks pleased with
himself.

I, Robot



Spooner, Calvin and Sonny emerging from an out-of-the-way
MAINTENANCE EXIT. All looking the worse for wear. Spooner. Turns to Sonny.

SPOONER

Why.d you come back, Sonny? I
thought you weren.t programmed with
the Three Laws.

SONNY

Let.s just say I wrote some of my
own laws today, Detective: a robot
must protect a friend from
harm...as long as he.s not a
complete asshole.
Spooner smiles.

SPOONER

Well, that.s certainly a start,
Sonny.
Sonny, suddenly breaking into a smile, too.

SONNY

Sonny. You called me Sonny.

SPOONER

Don.t get used to it.

Sonny, holds out his hand. Spooner. Looks at it. Then
takes it. CLOSE ON their two METAL HANDS. Locked in a
HANDSHAKE.

SONNY

Detective Spooner, I...

SPOONER

(anticipating)
Let.s just save the thanks, okay?
Sonny nods. Looks out at the city scape.

SONNY

I don.t know what I.m going to do
now.

SPOONER

Good -- That.s one of the perks of
freedom.

Astro Boy



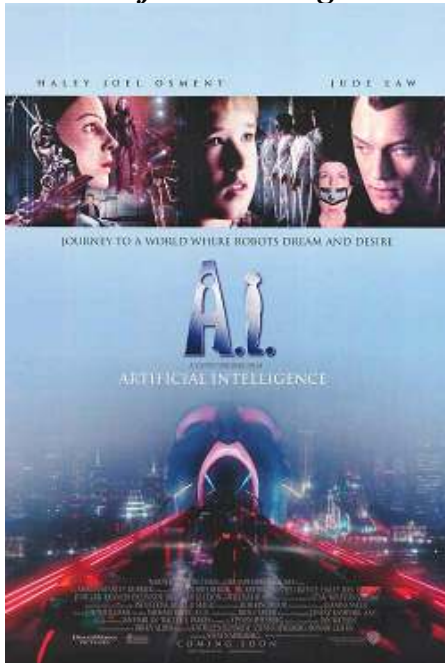
DR. TENMA
We have to go.

ASTRO BOY
This is it. This is what I was created for.
This is my destiny.

DR. TENMA
Toby, now!

ASTRO BOY
I'm sorry but this is who I am.
Onward and upward... Dad.

A.I.: Artificial Intelligence



TEAM MEMBER #1

Love?

TEAM MEMBER #2

But we ship thousands of lover models every month.

TEAM MEMBER #3

Of course, you're your own best customer, Siyatsu-sama.

TEAM MEMBER #2

Quality control is...very important!

HOBBY

Tell me, what is love?

SHEILA

Love is first widening my eyes a little bit and quickening my breathing a little and warming my skin and touching with my -

HOBBY

And so on. Exactly so. Thank you, Sheila.

But I wasn't referring to sensuality simulators. The word that I used was love. Love like the love of a child for its

parents. I propose that we build a robot child, who can love. A robot child who will genuinely love the parent or parents it imprints on, with a love that will never end.

TEAM MEMBER #3

A child substitute mecha?

HOBBY

But a mecha with a mind, with neuronal feedback. You see what I'm suggesting is that love will be the key by which they acquire a kind of subconscious never before achieved. An inner world of metaphor, of intuition, of self motivated reasoning. Of dreams.

TEAM MEMBER #4

A robot that dreams?

HOBBY

Yes.

TEAM MEMBER #4

And how exactly do we pull this off?

FEMALE TEAM MEMBER

You know, it occurs to me... um...with all this animus existing against mechas today, it isn't simply a question of creating a robot who can love, but isn't the real conundrum - can you get a human to love them back?

HOBBY

Ours will be a perfect child caught in a freeze-frame - always loving, never ill, never changing. With all the childless couples yearning in vain for a license, our little mecha would not only open an entirely new market, it will fill a great human need.

FEMALE TEAM MEMBER

But you haven't answered my question. If a robot could genuinely love a person, what responsibility does that person hold toward that mecha in return?
It's a moral question, isn't it?

HOBBY

The oldest one of all. But in the beginning, didn't God create Adam to love him?

Surrogates



THE PROFET

Look at yourselves. Unplug from your chairs, get up and look in the mirror.
What you see is how God made you.
We're not meant to experience the world through a machine.

Ghost in a shell



PUPPET MASTER

I refer to myself as an intelligent life form because I am sentient and I am able to recognize my own existence, but in my present state I am still incomplete. I lack the most basic processes inherent in all living organisms: reproducing and dying.

MAJOR MOTOKO KUSANAGI

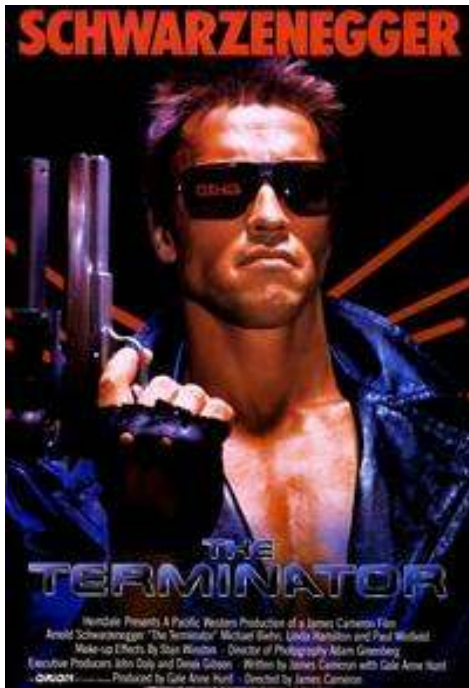
But you can copy yourself.

PUPPET MASTER

A copy is just an identical image. There is the possibility that a single virus could destroy an entire set of systems and copies do not give rise to variety and originality. Life perpetuates itself through diversity and this includes the ability to sacrifice itself when necessary.

Cells repeat the process of degeneration and regeneration until one day they die, obliterating an entire set of memory and information. Only genes remain. Why continually repeat this cycle? Simply to survive by avoiding the weaknesses of an unchanging system.

The Terminator



KYLE REESE

The 600 series had rubber skin. We spotted them easy, but these are new. They look human... sweat, bad breath, everything. Very hard to spot. I had to wait till he moved on you before I could zero him.

SARAH CONNOR

Look... I am not stupid, you know. They cannot make things like that yet.

KYLE REESE

Not yet. Not for about 40 years.

SARAH CONNOR

Are you saying it's from the future?

KYLE REESE

One possible future. From your point of view... I don't know tech stuff.

SARAH CONNOR

Then you're from the future, too. Is that right?

KYLE REESE

Right.

SARAH CONNOR
Right.

Robocop



LEWIS
I just asked him his name.

MORTON
Let me make something clear to you. He doesn't have a name. He has a program. He's product.